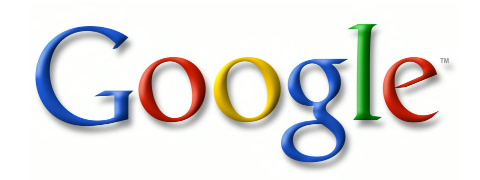
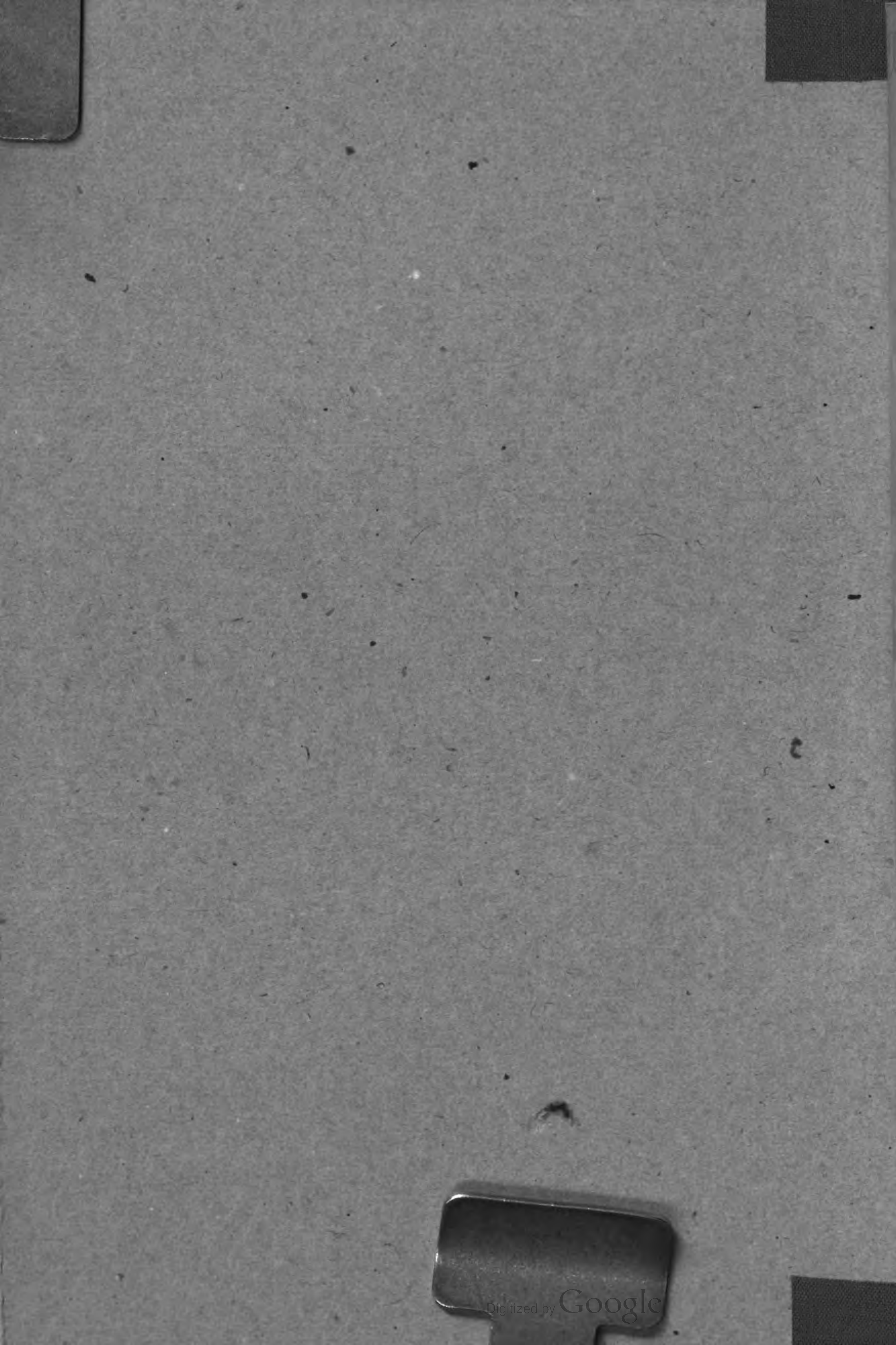

Google



ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ

1876.

ІЮЛЬ — АВГУСТЪ

(№ 7 — 8-й Прибавленій къ «Церковному Вѣстнику», издаваемому при С.-Петербургской Духовной Академіи).

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стран.
I. **Собраніе древнихъ литургій, восточныхъ и западныхъ, въ переводѣ на русскій языкъ** (Отдѣлъ II. Литургія Александрійская: 2) Литургія св. апостола и евангелиста Марка. Предисловіе и чинопослѣдованіе. 3) Коптская литургія св. Кирилла Александрійскаго. Предисловіе). Профессора Е. И. Ловягина.	17 — 48.
II. **Составъ и объясненіе книги пророка Іоиля** (Гипотеза Эвальда. Ея послѣдователи. Ея несостоятельность на основаніи историческихъ и экзегетическихъ данныхъ. Единство книги Іоиля. Основная мысль и планъ книги пророка Іоиля. Общій характеръ книги Іоиля. Взаимное отношеніе первой и второй части книги Іоиля. Объясненіе Іоил. II, 18—19. Результаты изслѣдованія). Ѳ. И. Покровскаго.	3 — 24.
III. **Неповрежденность книги пророка Іереміи** (IV. Подлинность Іерем. XXXIX, 1—14 и происхожденіе Іер. LII гл. V. Неповрежденность Іер. XLIII гл.—VI. Неповрежденность Іер. L и LI гл.) Доцента И. С. Якимова	25 — 68.
IV. **О лицѣ Іисуса Христа** (Мысли изъ богословскихъ лекцій покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго.—I. Взглядъ Ренана на лицо І. Христа. Его признаніе въ І. Христѣ откровенія божества, сокрытаго въ глубинѣ человѣческаго самосознанія. Доказательство божественнаго достоинства І. Христа, выводимое изъ анализа самосознанія и его раскрытія въ людяхъ. Необходимыя качества основателя всемірной религіи. Анализъ фак-	

(*См. на послѣдней страницѣ*).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°. Невскій проспектъ, д. № 140.

1876.

Редакція проситъ городскихъ и иногородныхъ подписчиковъ адресовать свои требованія прямо въ редакцію «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія» при С.-Петербургской Духовной Академіи и присылать адреси, четко написанные, съ обозначеніемъ губерніи, уѣзда, ближайшей почтовой конторы, званія, имени, отчества и фамиліи. Цѣна за 51 номеръ «Церковнаго Вѣстника» съ книжками «Христіанскаго Чтенія» (всего—около 250 печатныхъ листовъ) 7 р. с. съ пересылкою и доставкою. Отдѣльно: годовое изданіе «Церковнаго Вѣстника» съ пересылкою 5 р. с.; «Христіанскаго Чтенія» также 5 р.

ВЪ РЕДАКЦІИ ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

I. **Христіанское Чтеніе** за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 гг. по **2 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **3 р.** съ пересылкою. Выписывающіе одновременно за всѣ исчисленные 14 годовъ платятъ безъ пересылки **20 р.**, съ пересылкою **25 р. с.**

II. **Христіанское Чтеніе** за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по **3 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **4 р. с.** съ пересылкою; за всѣ 13 годовъ **30 р.** безъ пересылки и **35 р.** съ пересылкою.

III. **Христіанское Чтеніе** за 1849, 1850, 1852, 1853, 1854, 1855, 1857, 1870 и 1871 гг. по **4 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **5 р.** съ пересылкою; за всѣ вмѣстѣ 9 годовъ **30 р.** безъ пересылки и **35 р.** съ пересылкою.

IV. **Христіанское Чтеніе** за 1872, 1873 и 1874 гг. по **4 р. с.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **5 р.** съ пересылкою.

V. **Христ. Чтеніе** за 1875 годъ вмѣстѣ съ **Церк. В.—5 р.** съ пересылкою, отдѣльно **3 р.** За всѣ вышеозначенные годы можно получать журналъ и отдѣльными книжками по 75 к, безъ пересылки и по 1 р. съ пересылкою.

Въ «Христіанскомъ Чтеніи» за прежніе годы помѣщены слѣдующія бесѣды св. Іоанна Златоустаго:

а) на кн. Бытія—за 1849, 1851 (послѣдняго нѣтъ въ продажѣ), 1852 и 1853 гг.

б) на кн. Дѣяній св. апостоловъ—за 1856 и 1857 гг.

в) на посланія къ Ефесеямъ и Колоссаямъ—за 1858 г.

г) на посланіе къ Солунянамъ, на 1-е и 2-е посланіе къ Тимоѳею, на посланія къ Титу, Филимону и къ Евреямъ—за 1859 г.

VI. **Отдѣльныя изданія:**

Бесѣды св. Іоанна Златоустаго:

1) на Псалмы, два тома (въ 1-мъ томѣ стр. 523 или 32 листа; во 2-мъ томѣ 575 стр. или 36 листовъ). Цѣна за оба тома 2 р. 75 к. безъ перес. и 3 р. съ перес.

2) къ Антіохійскому народу, т. 1-й 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3) на Евангеліе Іоанна, два тома (въ 1-мъ т. 556 стр., 34 л., во 2-мъ т. 552 стр., 34 л.). Цѣна за оба тома 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

4) на разныя мѣста Св. Писанія, три тома (въ 1-мъ т. 570 стр., 35 л. во 2-мъ т. 572 стр., 35 л., въ 3-мъ т. 617 стр., 38 л.). Цѣна за всѣ три тома 3 р. безъ пересылки и 4 р. съ пересылкою.

5) на разные случаи, два тома (въ 1-мъ т. 580 стр., 36 л., во 2-мъ т. 554 стр. 34 л.). Цѣна за оба тома 2 р. безъ пересылки и 3 р. съ пересылкою.

6) на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ, два тома (въ 1-мъ т. 408 стр., 25 л., во 2-мъ т. 436 стр., 27 л.). 1 р. 25 к. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

7) Письма Златоуста (320 стр., 20 л.) 50 к. безъ пересылки и 75 к. съ пересылкою.

8) Письмо **Ѳеодора Студита**, два тома (въ 1-мъ т. 330 стр. 20 л., во 2-мъ т. 620 стр., 38 л.) 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

9) Церковная Исторія Евсевія Памфила (544 стр., 34 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

10) Преосвящ. **Филарета**—Св. Подвижницы Восточной Церкви (326 стр. 20 л.), 1 р. безъ перес. и 1 р. 25 к. съ пересылкою.

сирянамъ справедливость смѣшенія вина и воды въ нашѣ евхаристіи, ссылался наравнѣ съ литургіею св. Іакова, брата Божія, и на литургію евангелиста Марка, какъ на совершенно извѣстную въ его время и въ его мѣстѣ жительства [1]). Вмѣстѣ съ востокомъ и христіанскій западъ не оставался въ неизвѣстности о происхожденіи отъ этого Евангелиста особаго чина евхаристическаго богослуженія, какъ можно заключать изъ дошедшаго до насъ (отъ X—XII вѣка) списка, найденнаго въ монастырѣ св. Маріи Одигитріи у калабровъ, въ которомъ между прочими помѣщена и литургія съ именемъ Св. Марка [2]); и если этотъ списокъ, какъ доказываютъ учоные изслѣдователи, былъ списанъ съ какого нибудь антіохійскаго служебника, то при вѣроятности такого мнѣнія извѣстность литургіи св. Марка надобно допустить и въ православной области антіохійской церкви и отнести ее къ древнѣйшему времени. Еще болѣе и прочнѣе сохранилась память о евангелистѣ Маркѣ и вмѣстѣ объ его литургіи на западѣ въ церкви венеціанской. Знаменитая церковь св. Марка въ Венеціи доселѣ имѣетъ и употребляетъ собственный чинъ литургіи, нѣсколько отличный отъ римскаго и, по убѣжденію тамошняго народа, преданный его церкви самимъ апостоломъ Маркомъ. По мнѣнію учоныхъ, эта литургія, выдающаяся своими особенностями изъ всѣхъ западныхъ, была написана на греческомъ языкѣ и прежде болѣе имѣла сходства съ восточными, но когда мало по малу на западѣ вездѣ вошла въ употребленіе римская литургія, то и венеціанская, хотя совсѣмъ не была вытѣснена ею, но получила римскій колоритъ, не переставая носить свое древнее названіе [3]). Послѣ этого надобно полагать, что литургія апостола Марка не могла быть неизвѣстною въ центральной области восточнаго христіанскаго міра, въ Константинополѣ; и однако отъ тамошнихъ писателей не дошло до насъ никакихъ древнихъ извѣстій объ

[1]) См. настоящ. сборн. Вып. I. стр. 141.

[2]) Тамъ же, стр. 144.

[3]) Augusti, ук. соч. B. IV. S. 288—290. Daniel. Cod. Lit. B. IV. p. 135. Not. 2.

ея существованіи, происхожденіи и употребленіи, и къ удивленію, первое довольно позднее извѣстіе о ней изъ Византіи высказано было въ отрицательномъ смыслѣ. Оно принадлежитъ канонисту XII вѣка Ѳеодору Вальсамону. Когда александрійскій патріархъ Маркъ обратился къ нему съ вопросомъ касательно употребленія литургіи, извѣстной подъ именемъ св. Марка, то Вальсамонъ отвѣчалъ, что „ни св. Писаніе и никакой соборъ не свидѣтельствуютъ, чтобы святымъ Маркомъ было предано священнодѣйствіе“, и что константинопольская церковь не признаетъ его литургіи, равно какъ и литургіи св. Іакова. Но такой отзывъ съ одной стороны не могъ и не можетъ быть убѣдительнымъ тѣмъ болѣе, что и въ вопросѣ патріарха Марка и въ отвѣтѣ самого Вальсамона ясно высказывается, что эта литургія извѣстна въ областяхъ александрійскихъ, по преданію считалась написанною святымъ Маркомъ и часто употреблялась у александрійцевъ, а съ другой стороны имѣетъ тенденціозный характеръ, какъ видно изъ дальнѣйшихъ словъ прибавленныхъ послѣднимъ: „хотя бы онѣ—литургіи св. Іакова и св. Марка—и были составлены и преданы ими, онѣ должны быть осуждены на совершенное неупотребленіе, какъ и многое другое“ [1]). Правда, вскорѣ послѣ этого времени александрійскіе христіане перестали употреблять ее въ церковной практикѣ, уступивъ настоятельнымъ требованіямъ константинопольскихъ патріарховъ, чтобы въ православныхъ церквахъ употреблялись только принятыя въ Константинополѣ литургіи св. Василія Великаго и св. Іоанна Златоустаго съ особою литургіею преждеосвященныхъ даровъ; но не смотря на то греческая литургія св. Марка остается для насъ древнѣйшимъ и весьма важнымъ памятникомъ того чина, по которому совершали священнодѣйствіе евхаристіи знаменитые святители александрійской церкви: Діонисій, Аѳанасій Великій, Кириллъ и другіе. „Изъ всѣхъ существующихъ литургій,—говоритъ Ренодотъ,—едва ли какая нибудь имѣетъ больше признаковъ древности, которая нѣкогда была

[1]) Renaud. ук. соч. T. I, p. LXXXVIII.

доказываема преимущественно вѣроятными догадками, а теперь можетъ быть доказана вѣрными доводами. Ибо тщетность сужденій (противъ ея подлинности) достаточно открывается изъ того, что базиліанскій кодексъ, съ котораго она списана, имѣетъ древность по крайней мѣрѣ семисотъ лѣтъ и вышелъ изъ такихъ монастырскихъ библіотекъ великой Греціи, въ которыхъ было множество отличныхъ книгъ; выдумывать же или выдавать подложные за истинные такіе кодексы не было никакого основанія... Въ ней не встрѣчается никакого слѣда новаго ученія и никакого обряда, который не употреблялся бы въ древнихъ церквахъ" [1]).

Базиліанскій кодексъ, изъ котораго заимствована греческая литургія св. апостола и евангелиста Марка, принадлежалъ крипто-ферратскому монастырю св. Маріи Одигитріи, устроенному въ Россанѣ у калабровъ по правиламъ св. Василія Великаго, а потомъ перенесенъ въ Римъ, гдѣ и хранится до нынѣ. Сдѣланный съ него по распоряженію кардинала Сирлета точный списокъ этой литургіи въ первый разъ напечатанъ парижскимъ каноникомъ Іоанномъ à S. Andrea въ 1583 году съ латинскимъ переводомъ [2]). Ренодотъ, вновь пересматривавшій тотъ же кодексъ въ 1701 году еще въ библіотекѣ крипто-ферратскаго монастыря и нашедшій его отличнымъ и совершенно цѣлымъ (optimus, integerrimus), вновь издалъ съ него греческій текстъ литургіи св. Марка съ болѣе исправнымъ латинскимъ переводомъ въ своемъ сборникѣ восточныхъ литургій (T. I p. 131—165). Такъ какъ другаго древнѣйшаго или столь-же древняго списка этой литургіи доселѣ не найдено, то для русскаго перевода ея избранъ изданный Ренодотомъ гре-

---

[1]) Lit. Or. Coll. 1716. T. I, p. XLII. Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что «это—та самая литургія, о которой съ Вальсамономъ совѣтовался Маркъ, патріархъ александрійскій». T. I, p. XXXV.

[2]) Кардиналъ Сирлетъ, посылая этотъ списокъ къ канонику à S. Andrea въ письмѣ своемъ высказалъ слѣдующее, отчасти преувеличенное мнѣніе: misimus liturgiam, quam a beato Marco traditam Alexandrina accepit Ecclesia; ex qua doctores sancti Basilius et Ioannes Chrysostomus multa in suas, quas habemus, liturgias transtulerunt. Renaud. T. I. p. 167.

ческій текстъ; при чомъ приняты во вниманіе подобные же тексты, изданные Бунзеномъ и Даніелемъ, съ нѣкоторыми ихъ примѣчаніями [1]).

ЧИНОПОСЛѢДОВАНІЕ ЛИТУРГІИ СВЯТАГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА МАРКА.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

Молитесь.

Народъ.

Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй.

Священникъ же молится:

Благодаримъ Тебя и преблагодаримъ, Господи Боже нашъ, Отецъ Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, за все и чрезъ все и во всемъ, что Ты сохранялъ, помогалъ, защищалъ и руководилъ насъ въ прошедшее время нашей жизни, и довелъ насъ до сего часа, удостоивъ опять предстать предъ Тобою въ святомъ мѣстѣ Твоемъ, чтобы молиться [2]) объ оставленіи грѣховъ нашихъ и помилованіи всего народа Твоего. И молимся, и просимъ Тебя, человѣколюбивый, благій, дай намъ провести святый день сей и все время нашей жизни безгрѣшно, со всякою радостію, здоровьемъ, спасеніемъ, и всею святостію, и страхомъ Твоимъ. А всякую ненависть, всякую боязнь, всякое искушеніе, всякое сатанинское дѣйствіе, всякій навѣтъ злыхъ людей отгони отъ насъ,

---

1) Bunsen, Hippol. B. II p. 445—494. Daniel, Cod. lit. IV, p. 137—150.

2) У Ренодота: αἰτοῦντες, вм. αἰτοῦντας, какъ слѣдуетъ по конструкціи рѣчи.

Боже, и отъ святой Твоей соборной и апостольской церкви. Подай намъ доброе и полезное; если въ чемъ мы согрѣшили словомъ, или дѣломъ, или мыслію, Ты, какъ благій и человѣколюбивый, сподоби презрѣть, и не оставь насъ, Боже, надѣющихся на Тебя, и не введи насъ въ искушеніе, но избавь насъ отъ лукаваго и отъ дѣлъ его, благодатію и милосердіемъ и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына, —*Гласно,*—чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава, въ всесвятомъ и благомъ и животворящемъ Твоемъ Духѣ, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

Молитесь о царѣ.

Народъ.

Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй.

Священникъ же молится:

Владыка Господи Боже, Отецъ Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, молимся и просимъ Тебя, сохрани царя нашего въ мирѣ и мужествѣ и правдѣ. Покори ему, Боже, всякаго врага и противника; возьми оружіе и щитъ и возстань на помощь ему (Псал. XXXIV, 2). Даруй ему, Боже, побѣды, чтобы намъ имѣть мирные помыслы, и для святаго имени Твоего, чтобы и намъ въ тишинѣ дней его проводить тихую и спокойную жизнь, во всякомъ благочестіи и честности, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына,—*Гласно,*—чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава, съ всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Твоимъ Духомъ, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

Молитесь о папѣ [1]) и епископѣ.

Народъ.

Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй.

Священникъ:

Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отецъ Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, молимся и просимъ Тебя, человѣколюбивый, благій, сохранить [2]) святѣйшаго и блаженнѣйшаго архіерея нашего папу (N) и преподобнѣйшаго епископа (N). Сохрани намъ ихъ на многіе годы въ мирѣ, исполняющими ввѣренное Тобою святое первосвященство по святой и блаженной волѣ Твоей, вѣрно преподающими слово истины, со всѣми православными епископами, пресвитерами, діаконами, иподіаконами, чтецами, пѣвцами и мірянами, со всею полнотою святой и единой соборной церкви, даруя имъ миръ и здоровье и спасеніе. Молитвы же ихъ, которыя они совершаютъ о насъ, и мы о нихъ, пріими, Господи, на святый и небесный и мысленный жертвенникъ Твой. А всякаго врага святой церкви Твоей покори подъ ноги ихъ скоро, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына,—*Гласно,*—чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава, съ всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Духомъ, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

---

1) Здѣсь говорится не о римскомъ папѣ, но о патріархѣ александрійскомъ, которому также присвояется названіе *папы*, по мнѣнію Вальсамона (in Phot. nomocanon. Tit. 8. c. 1), со временъ Кирилла Александрійскаго, а по мнѣнію другихъ восточныхъ писателей, еще съ древнѣйшаго времени. Renaud, Lit. Or. Coll. T. 1 p. 354 и 369.

2) У Ренодота συντηρῶν, и это предложеніе отдѣлено отъ слѣдующаго; у Данiеля также, но соединено съ послѣдующимъ: συντηρῶν, συντήρησον (сохраняя сохрани).

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

Станьте на молитву.

Народъ.

Господи помилуй, *трижды.*

Священникъ же произноситъ молитву входа и на ѳиміамъ.

Владыка Господи Боже нашъ, избравшій двѣнадцатисвѣщный свѣтильникъ двѣнадцати апостоловъ и пославшій ихъ проповѣдывать во всемъ мірѣ и учить евангелію царства Твоего и врачевать болѣзнь и всякую немощь въ народѣ (Матѳ. X. 1), и дунувшій въ лица ихъ и сказавшій имъ: *пріимите Духа святаго* Утѣшителя; *кому простите грѣхи, тому простятся, на комъ оставите, на томъ останутся* (Іоан. XX, 22. 23), такъ и на насъ предстоящихъ рабовъ Твоихъ, при входѣ священнодѣйствія, [1]) съ [2]) епископами, пресвитерами, діаконами, чтецами, пѣвцами и мірянами, со всею полнотою святой соборной и апостольской церкви; избавь насъ, Господи, отъ клятвы и проклятія, [3]) и отъ анаѳемы, и узъ, и отлученія, и отъ части противника; и очисти наши уста и сердце отъ всякой нечистоты и отъ всякаго по-

---

[1]) Далѣе въ подлинникѣ нарушенъ смыслъ рѣчи пропускомъ нѣсколькихъ словъ, вмѣсто которыхъ послѣ члена τὰς, неизвѣстно къ чему относящагося вставлены слова, вѣроятно по ошибкѣ писца, изъ какой нибудь другой молитвы: τοῖς επισκόποις... ἐκκλησίας. Ренотодъ дополняетъ смыслъ рѣчи вставкою въ переводѣ слова: insuffla (вдохни); а прежде него Іоаннъ á S. Andrea дополнялъ такъ: ἐπιβλέψας δωρούμενος τὰ ἀναγκαῖα τοῖς (призри, подавая необходимое). Renaud. T. 1 p. 355.

[2]) Въ подлинникѣ нѣтъ предлога: *съ*; но нѣкоторые (напр. Пиль) читаютъ здѣсь σὺν, чтобы придать смыслъ рѣчи. Daniel. IV, p. 141.

[3]) У Ренодота: καθάρας; у Даніеля исправлено: κατάρας.

рока, чтобы намъ съ чистымъ сердцемъ и чистою совѣстію приносить Тебѣ ѳиміамъ сей, въ пріятное благоуханіе, и въ оставленіе грѣховъ нашихъ и всего народа Твоего, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Сына,—*Гласно,*—чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава, съ всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Духомъ, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Діаконъ.

Прямо (стойте). [1])

И поютъ:

Единородный Сынъ и Слово.

И бываетъ входъ Евангелія, и говоритъ діаконъ:

На молитву.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

На молитву.

Народъ.

Господи помилуй.

Священникъ произноситъ молитву трисвятаго:

Владыка Господи, Іисусе Христе, совѣчное Слово безначальнаго Отца, ставшій подобнымъ намъ во всемъ кромѣ грѣха для спасенія рода нашего, пославшій святыхъ Твоихъ учениковъ и апостоловъ проповѣдывать и учить Евангелію царства Твоего и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь въ народѣ Твоемъ, самъ и нынѣ, Владыка, посли свѣтъ Твой и истину Твою, и просвѣти очи ума, къ разумѣнію божественныхъ словъ Твоихъ, и сподоби

---

[1]) Ορθοί. Ср. Сбор. Вып. 1. стр. 113.

насъ быть слушателями ихъ, и не только слушателями, но и исполнителями слова, сдѣлавшись способными [1]) къ приношенію плодовъ, и производить добрые плоды и въ тридцать и во сто кратъ (Матѳ. XIII, 8.), чтобы намъ удостоиться царства небеснаго. *Гласно.* И скоро да предварятъ насъ щедроты Твои (Псал. LXXVIII, 8), Господи. *Гласно.* Ибо Ты—благовѣстіе, Спаситель, и хранитель душъ и тѣлъ нашихъ, Господи Боже, и Тебѣ славу и благодарность и трисвятую пѣснь возносимъ, Отцу и Сыну и Святому Духу, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Святый Боже, святый крѣпкій, святый безсмертный.

И послѣ трисвятаго священникъ знаменуетъ народъ, говоря:

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Потомъ: будемъ внимательны. *Апостолъ, чтеніе предъ*) *аллилуіа. Діаконы послѣ чтенія* [3]) *говорятъ:*

Господи благослови.

Священникъ говоритъ:

Господь да благословитъ и да содѣйствуетъ вамъ [4]) своею благодатію, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Священникъ прежде Евангелія влагаетъ ѳиміамъ, говоря такъ:

Ѳиміамъ приносимъ предъ святою славою Твоею, Боже, принимающій (его) [5]) на святой и вышенебесный и мысленный Твой

---

[1]) Въ подлинникѣ: *γενόμενοι*, вѣроятно вмѣсто: *γενομένους*, какъ требуетъ конструкція рѣчи.

[2]) Въ подлинникѣ: *ὁ πρόλογος τοῦ ἀλλ.*

[3]) Въ подлинникѣ: *κατὰ ῥητόν*, но нѣкоторые (Ниль) читаютъ *μετὰ ῥ.* Daniel. 1 p. 143.

[4]) Въ подлинникѣ *ὑμῖν*, но нѣкоторые (фабрицій) читаютъ: *ἡμῖν* (намъ). Daniel. p. 144.

[5]) *Προσδεξάμενος*, можетъ быть вмѣсто: *προσδεξόμενος* или *προσδέξαι.*

жертвенникъ. Воздай намъ ниспосланіемъ благодати Святаго Твоего Духа; ибо Ты благословенъ, и Ты посли славу Твою [1]).

Діаконъ, приступая къ чтенію Евангелія, говоритъ:

Господи благослови.

Священникъ.

Господь да благословитъ, и укрѣпитъ, и содѣлаетъ насъ слушателями святаго Евангелія своего, благословенный Богъ, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Діаконъ.

станьте, будемъ слушать святое Евангеліе.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

И читаетъ діаконъ Евангеліе, ектенію, священникъ молится:

Господи, больныхъ изъ народа Твоего, призрѣвъ милостію и щедротами, исцѣли. Путешествующихъ братій нашихъ, или имѣющихъ путешествовать, приведи каждаго на мѣсто благовременно. Благотворные дожди ниспошли на мѣста имѣющія потребность и нужду (въ нихъ). Рѣчныя воды подними до мѣры ихъ, [2]) по благодати Твоей. Плоды земные возрасти въ сѣмя и въ жатву. Царство раба Твоего, котораго Ты удостоилъ царствовать на землѣ, сохрани въ мирѣ, и мужествѣ, и правдѣ, и тишинѣ. Смиренный и достойный милости и христолюбивый городъ сей, избавь его, Боже, отъ худыхъ дней, отъ голода, заразы и нападенія язычниковъ, какъ пощадилъ Ты и городъ Ниневію; ибо Ты милостивъ и сострадателенъ и непамятозлобивъ къ грѣховности людей. Ты чрезъ пророка Твоего Исаію сказалъ: *Я буду охранять городъ сей, чтобы спасти его ради Себя и ради Давида, раба Моего* (Иса. XXXVII, 35). Посему молимся и просимъ Тебя, человѣколюбивый, благій, сохрани городъ сей ради мученика и еван-

---

[1]) Σὺ τὴν δόξαν σου ἀνάπεμψον (вознеси), можетъ быть вмѣсто: Тебѣ славу возсылаемъ..

[2]) Говорится о разливахъ рѣки Нила, которые повторяются ежегодно и способствуютъ плодородію Египта.

гелиста Марка, показавшаго намъ путь спасенія, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына,—*Гласно,*—чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава, съ всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Твоимъ Духомъ.

Діаконъ.

Начни.

И говорятъ стихъ [1]). *Діаконъ говоритъ: три* [2]).

Священникъ молится:

Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, молимся и просимъ Тебя: небесный миръ даруй сердцамъ всѣхъ насъ, равно и миръ сей жизни подай намъ. Святѣйшаго и блаженнѣйшаго папу нашего (N) и преподобнѣйшаго епископа нашего (N) сохраняя сохрани намъ ихъ на многія лѣта, мирно исправляющими ввѣренное (имъ) Тобою святое первосвященство по святой и блаженной волѣ Твоей, вѣрно преподающими слово истины, со всѣми православными епископами, пресвитерами, діаконами, иподіаконами, чтецами, пѣвцами, со всею полнотою святой, соборной и апостольской церкви. Собранія наши, Господи, благослови [3]); даруй, чтобы они происходили безъ стѣсненій и безъ препятствій по святой волѣ Твоей. Домы молитвъ, домы благословеній намъ и имѣющимъ быть послѣ насъ рабамъ Твоимъ даруй во вѣки. Возстани, Господи, и да расточатся враги Твои, да бѣгутъ всѣ ненавидящіе святое имя Твое (Псал. LXVII, 2). А вѣрный

---

[1]) Подъ *стихомъ* здѣсь нѣкоторые разумѣютъ какой нибудь тропарь. Ниль, въ Tetr. Lit. p. 236. Daniel. IV, 146.

[2]) Іоаннъ à S. Andrea, Фабриційи Бунзенъ думаютъ, что подъ словомъ *три* разумѣются три литаніи или ектеніи. Ренодотъ утверждаетъ, что здѣсь указывается на три молитвы о *мирѣ*, о *папѣ* и о *церкви*, приводимыя въ этомъ мѣстѣ коптской литургіи св. Василія (впрочемъ тамъ произносимыя не діакономъ, а священникомъ). Даніель же полагаетъ, что самый стихъ или тропарь начинался словомъ *три* (τὰς τρεῖς). Renaud. ук. соч. I, 306. Daniel. IV, 146. Buns. ук. соч. II, 463.

[3]) Даніель въ объясненіе этого мѣста справедливо замѣчаетъ, что оно указываетъ на тѣ времена, когда христіане терпѣли гоненія отъ язычниковъ. Ibidem.

и православный народъ Твой Ты благослови; размножь его въ тысячи и тьмы; и да не преобладаетъ смерть грѣха надъ нами и надъ всѣмъ народомъ Твоимъ, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына,—*Гласно*, — чрезъ Котораго и съ Которымъ Тебѣ слава и держава, съ всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Твоимъ Духомъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу твоему.

Діаконъ.

Смотрите, чтобы никто изъ оглашенныхъ.

И поютъ: иже херувимы тайно.

Священникъ влагаетъ ѳиміамъ для входа [1]) *и молится.*

Господи Боже нашъ, ни въ чемъ не имѣющій нужды, пріими ѳиміамъ сей, приносимый недостойною рукою, и Твоего благословія удостой всѣхъ насъ. Ибо Ты—освященіе наше, и Тебѣ мы возносимъ славу.

И входятъ святые (дары) *въ алтарь* [2]), *и священникъ молится такъ:*

Святый, высочайшій, страшный, во святыхъ почивающій Господи, самъ освяти насъ и удостой страшнаго священства Твоего, и приведи насъ къ досточтимому жертвеннику Твоему со всею добрую совѣстію; и очисти сердца наши отъ всякой нечистоты; всякое злое чувство отгони отъ насъ. Освяти умъ и душу, и дай намъ совершать служеніе святыхъ отцевъ нашихъ со страхомъ Твоимъ,

---

[1]) Выраженіе: εἰς τὸ εἰσόδιον—можно было бы перевести: *при пѣніи входной пѣсни;* но, по замѣчанію Ренодота и Бунзена, εἰσόδιον здѣсь тоже, что εἴσοδος т. е. входъ, такъ называемый большой, съ святыми дарами. Ren. I, 307. Buns. II, 463.

[2]) Въ подлинникѣ: εἰς τὸ θυσιαστήριον, къ жертвеннику.

умилостивляя лице Твое всегда. Ибо Ты—благословляющій и освящающій все, и Тебѣ мы возносимъ славу и благодарность.

Діаконъ.

Привѣтствуйте другъ друга.

Священникъ произноситъ молитву цѣлованія:

Владыка Господи, Вседержитель, съ неба воззри на церковь Твою и на весь народъ Твой и всю паству Твою, и спаси всѣхъ насъ, недостойныхъ рабовъ Твоихъ, овецъ стада Твоего, и подай намъ Твой миръ и Твою любовь и Твою помощь, и ниспошли намъ даръ всесвятаго Твоего Духа, чтобы намъ съ чистымъ сердцемъ и благою совѣстію привѣтствовать другъ друга святымъ цѣлованіемъ, не съ лицемѣріемъ, имѣя расположеніе не противника, но невинное и непорочное въ одномъ духѣ, въ союзѣ мира и любви, одно тѣло и одинъ духъ, съ одною вѣрою, какъ мы и призваны, съ одною надеждою призванія нашего (Ефес. IV, 4), чтобы намъ всѣмъ достигнуть божественной и безконечной любви во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ, съ Которымъ Ты благословенъ.

Потомъ священникъ влагаетъ ѳиміамъ, говоря:

Ѳиміамъ приносится имени Твоему; да будетъ онъ, молимся мы, принятъ изъ бѣдныхъ рукъ насъ грѣшниковъ на вышенебесный Твой жертвенникъ, въ пріятное благоуханіе, къ помилованію всего народа Твоего. Ибо Тебѣ приличествуетъ всякая слава, честь, поклоненіе и благодарность, Отцу и Сыну и Святому Духу, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

И послѣ цѣлованія, діаконъ гласно:

Встаньте приносить [1]) по надлежащему.

Священникъ, знаменуя дискосы и чаши, гласно:

Вѣрую въ единаго Бога.

---

[1]) Т. е. Св. Дары, или совершать самое таинство евхаристіи. *По надлежащему* (κατὰ τρόπους) поставлено въ срединѣ такъ, что можетъ быть отнесено и къ слову: *встаньте*, и къ слову: *приносить*; но по объясненію Ренодота (Т. I, p. 358) должно относиться къ послѣднему.

Діаконъ.

Встаньте на молитву.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Діаконъ.

Помолитесь о приносящихъ.

Священникъ произноситъ молитву предложенія [1]):

Владыка Іисусе Христе, Господи, Слово совластное безначальному Отцу и Святому Духу, великій Архіерей, хлѣбъ нисшедшій съ неба и возведшій изъ тлѣнія жизнь нашу, давшій Себя Самого (какъ) непорочнаго агнца за жизнь міра, молимся и просимъ Тебя, Господи человѣколюбивый, обрати лице Твое на хлѣбъ сей и на чаши сіи [2]), которые пресвятая трапеза принимаетъ, при служеніи ангеловъ и стояніи окрестъ архангеловъ, чрезъ священническое священнодѣйствіе, къ Твоей славѣ и обновленію нашихъ душъ, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына, чрезъ котораго и съ которымъ Тебѣ слава и держава [3]).

И когда народъ говоритъ:

И воплотившагося отъ Духа Святаго,

Онъ дѣлаетъ крестъ:

И распятаго за насъ.

И опять знаменуетъ:

И въ Духа Святаго.

---

[1]) Молитва *предложенія* (προθέσεως) здѣсь безъ сомнѣнія означаетъ тоже, что въ другихъ литургіяхъ, напр. въ греческой св. Василія великаго (Сбор. Вып. 2, стр. 63), молитва *приношенія* (προσκομιδῆς), потому что та и другая занимаютъ одинаковое мѣсто въ чинѣ литургіи.

[2]) Употребленіе многихъ чашъ при литургіи упоминается и въ литургіи св. апостола Іакова. См. Вып. I, стр. 189.

[3]) Послѣднія слова: *благодатію* и пр. неумѣстны въ молитвѣ, обращенной къ самому Іисусу Христу. Посему Бунзенъ (Band. 2, p. 166) всю эту молитву считаетъ позднѣйшею вставкою. Но самая молитва можетъ быть весьма древнею, какъ согласная по мыслямъ съ молитвами другихъ древнихъ литургій.

Подобнымъ образомъ и послѣ: Вѣрую[1]*), священникъ знаменуетъ народъ, произнося:*

Господь со всѣми.

Народъ.

И съ духомъ твоимъ.

Священникъ.

Горѣ—ваши[2]) сердца.

Народъ.

Имѣемъ къ Господу.

Священникъ.

Будемъ благодарить Господа.

Народъ.

Достойно и справедливо.

Діаконъ.

. . . .[3])

Священникъ начинаетъ возношеніе.

По истинѣ достойно и справедливо, свято и прилично и душамъ нашимъ полезно, сущій, Владыка, Господи Боже, Отче Вседержитель, Тебя хвалить, Тебя воспѣвать, Тебя благодарить, Тебя исповѣдывать ночь и день непрестаннымъ языкомъ, и неумолкающими устами, и немолчнымъ сердцемъ, Тебя сотворившаго небо и что на небѣ, землю и что на землѣ, море, источники, рѣки, озера, и все что въ нихъ, Тебя сотворившаго человѣка по Своему образу и подобію, которому и даровалъ Ты райское наслажденіе, а преступившаго его не презрѣлъ и не оставилъ, Благій, но опять воззвалъ посредствомъ закона, вразумлялъ чрезъ пророковъ, возсоздалъ и обновилъ посредствомъ страшнаго и животво-

---

[1]) Въ подлинникѣ: μετὰ τὴν πίστιν (послѣ вѣры), т. е. символа вѣры.

[2]) Въ греческомъ подлинникѣ у Ренодота: ὑμῶν, а въ латинскомъ переводѣ. nostra. У Даніеля: ἡμῶν. У Бунзена: ὑμῶν.

[3]) Въ коптскихъ литургіяхъ, которыя представляютъ большое сходство съ настоящею литургіею св. Марка, въ этомъ мѣстѣ и далѣе среди молитвъ священника читаются диптихи и произносятся разные возгласы діакона къ народу, которые въ греческой опущены, по замѣчанію Ренодота. Т. I. p. 360.

рящаго и небеснаго сего таинства; а все (это) сдѣлалъ Ты посредствомъ Твоей премудрости, истиннаго свѣта, единороднаго Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, чрезъ котораго Тебѣ съ Нимъ и Святымъ Духомъ благодарствуя приносимъ словесное и безкровное сіе служеніе, которое приносятъ Тебѣ, Господи, всѣ народы, отъ востока солнца и до запада, отъ сѣвера и до юга; ибо велико имя Твое во всѣхъ народахъ, ѳиміамъ приносится святому имени Твоему, и жертва и приношеніе.

И молимся и просимъ Тебя, Человѣколюбивый, Благій,

Помяни, Господи, святую и единую, соборную и апостольскую Церковь, отъ концевъ земли до концевъ ея, всѣ народы и всѣ паствы Твои.

Миръ небесный даруй сердцамъ всѣхъ насъ, также и миръ сей жизни дай намъ.

Царя, воинство, начальниковъ, совѣты, народы, сосѣдей, входы и исходы наши устрой во всякомъ мирѣ.

Царь мира, даруй намъ Твой миръ въ согласіи и любви [1]); владѣй нами, Боже; другаго кромѣ Тебя мы не знаемъ, Твое имя именуемъ; оживотвори души всѣхъ насъ, и не преодолѣетъ [2]) смерть грѣха насъ и весь народъ Твой.

Больныхъ изъ народа Твоего, Господи, призрѣвъ милостію и щедротами, исцѣли.

Отстрани отъ нихъ и отъ насъ всякую болѣзнь и немощь, духа слабости отгони отъ нихъ. Лежащихъ въ продолжительныхъ болѣзняхъ возстанови. Мучимыхъ духами нечистыми исцѣли. Находящихся въ темницахъ, или въ рудокопняхъ, или подъ судомъ, или въ осужденіи, или въ ссылкахъ, или въ горькомъ рабствѣ, или изнуряемыхъ налогами [3]), всѣхъ помилуй, всѣхъ избавь; ибо Ты—

---

[1]) Бунзенъ соединяетъ слова иначе: *въ согласіи и миръ владѣй нами*, замѣчая, что κτῆσαι здѣсь значитъ тоже, что σῶσον. B. 2. p. 446.

[2]) Въ подлинникѣ: μὴ κατισχύσει. Бунзенъ предлагаетъ чтеніе: μὴ κατισχύσῃ (да не преодолѣетъ).

[3]) Выраженіе: φόροις, по мнѣнію Бунзена, указываетъ на тѣ налоги, которые были

Богъ нашъ, разрѣшающій связанныхъ, исправляющій разслабленныхъ, надежда безнадежныхъ, помощь безпомощныхъ, возстановленіе падшихъ, пристань обуреваемыхъ, отиститель угнетаемыхъ; всякой душѣ христіанской страждущей и притѣсняемой подай милость, подай облегченіе, подай отдохновеніе. Также и наши, Господи, душевныя болѣзни изцѣли, тѣлесныя немощи уврачуй, Врачъ душъ и тѣлъ, призрѣвающій всякую плоть, призри и изцѣли насъ посредствомъ врачевства (σωτηρίυ) Твоего. Путешествующимъ братіямъ нашимъ, или имѣющимъ путешествовать, на всякомъ мѣстѣ сопутствуй; или по сушѣ, или по рѣкамъ, или озерамъ, или дорогамъ, или какимъ бы то ни было образомъ совершающихъ путь, всѣхъ вездѣ приведи въ пристань спокойную, въ пристань спасительную; удостой быть ихъ соплавателемъ и сопутникомъ; возврати (ихъ) роднымъ ихъ [1]) радующимся, здоровыми здоровымъ. Также и наше, Господи, странствованіе въ сей жизни сохрани невредимымъ и необуреваемымъ до конца. Дожди благотворные обильно ниспошли на мѣста, имѣющія потребность и нужду (въ нихъ). Возвесели и обнови нисшествіемъ ихъ лице земли, чтобы она оживилась каплями его, произращая. Рѣчныя воды подними до собственной мѣры ихъ; возвесели и обнови восшествіемъ ихъ лице земли. Протоки ея наводни, умножь произведенія ея. Плоды земные благослови, Господи, сохрани цѣлыми и невредимыми для насъ, возведи ихъ для насъ въ сѣмя и въ жатву. Благослови и нынѣ, Господи, увѣнчаніе года благости Твоей (Псал. LXIV, 12), для бѣдныхъ народа Твоего, для вдовицы и для сироты, для пришельца, для всѣхъ насъ, надѣющихся на Тебя и призывающихъ святое имя Твое. Ибо очи всѣхъ уповаютъ на Тебя, и Ты даешь пищу ихъ въ свое время (Пс. CXLV, 15). Дающій пищу всякой плоти, исполни радости и веселія сердца наши, чтобы всегда имѣя всякое довольство мы изо-

---

налагаемы въ видѣ наказанія на христіанъ во времена гоненій, которыя здѣсь имѣются въ виду.

[1]) Нѣкоторые вставляютъ здѣсь слово: радующимися (χαίροντας) у Daniel IV, p. 154.

биловали всякимъ добрымъ дѣломъ, во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ. Царь царствующихъ и Господь господствующихъ, царство раба Твоего, православнаго и христолюбиваго царя нашего, котораго Ты удостоилъ царствовать на землѣ, въ мирѣ и мужествѣ и правдѣ... [1]) Боже, всякаго врага и противника туземнаго и иноплеменнаго; возьми оружіе и щитъ, и востань на помощь ему, и обнажи мечъ и прегради путь преслѣдующимъ его (Пс. XXXIV, 2. 3). Осѣни надъ главою его въ день войны (Пс. CXXXIX, 8); посади отъ чрева его... [2]) благое о святой Твоей соборной и апостольской церкви и всемъ христолюбивомъ народѣ, чтобы и намъ въ тишинѣ его проводить тихую и спокойную жизнь во всякомъ благочестіи и чистотѣ. Души прежде почившихъ въ вѣрѣ Христовой отцовъ и братій упокой, Господи Боже нашъ, помянувъ бывшихъ отъ вѣка праотцевъ, отцовъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, исповѣдниковъ, епископовъ, преподобныхъ, праведныхъ, всякій духъ скончавшихся [3]) въ вѣрѣ Христовой и тѣхъ, которыхъ память совершаемъ въ нынѣшній день, и святаго отца нашего Марка Апостола и Евангелиста, показавшаго намъ путь спасенія.

Радуйся, благодатная, Господь съ тобою: благословенна ты между женами, и благословенъ плодъ чрева Твоего; ибо ты родила Спасителя душъ нашихъ. *Гласно.* Особенно пресвятую, пречистую, благословенную Владычицу нашу, Богородицу и приснодѣву Марію.

Діаконъ.

Господи благослови.

Священникъ.

Господь благословитъ тебя Своею благодатію, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

---

[1]) Недостаетъ нѣсколько словъ, необходимыхъ для смысла рѣчи; посему нѣкоторые (Ниль) дополняютъ подлинникъ словами: διαφύλαξον, ὑπόταξον ὑπὸ πόδας αὐτοῦ (сохрани, покори подъ ноги его). Dan. ibidem. p. 155.

[2]) Пропускъ въ этомъ мѣстѣ Ренодотъ дополняетъ сначала словами изъ Псалма LXXXI, 11: *отъ плода чрева его на престолѣ его;* потомъ: *внуши сердцу его* и т. д., какъ сказано въ литургіи св. Василія великаго. См. Вып. II. стр. 73.

[3]) Въ другихъ спискахъ: τετελειομένου. Buns. II, 447.

Діаконъ (читаетъ) диптихи скончавшихся.

Священникъ же наклонившись молится.

И всѣхъ ихъ души упокой, Владыка Господи Боже нашъ, въ обителяхъ святыхъ Твоихъ, въ царствѣ Твоемъ даровавъ имъ обѣтованныя Тобою блага, которыхъ глазъ не видѣлъ, и ухо не слышало, и на сердце человѣку не приходило, которыя Ты, Боже, приготовилъ любящимъ святое имя Твое (1 Кор. II, 9). Ихъ души упокой и удостой царства небеснаго, а намъ даруй окончаніе жизни христіанское и благоугодное (Тебѣ) и безгрѣшное, и сподоби насъ получить часть и жребій со всѣми святыми Твоими. Жертвы и приношенія приносящихъ, эти благодарственные дары, пріими, Боже, на святый и небесный и мысленный Твой жертвенникъ, въ высоты небесныя, чрезъ слугъ Твоихъ архангеловъ, отъ тѣхъ, которые (принесли) много и мало, тайно и явно, желающихъ (принести) и неимѣющихъ (что принести), и отъ тѣхъ, которые въ нынѣшній день принесли приношенія, какъ Ты принялъ дары праведника Твоего Авеля,

И влагаетъ священникъ ѳиміамъ и говоритъ:

Жертву отца нашего Авраама, ѳиміамъ Захаріи, милостыни Корнелія и двѣ лепты вдовицы, пріими и ихъ благодарственные дары, и воздай имъ за земное небеснымъ, за временное вѣчнымъ. Святѣйшаго и блаженнѣйшаго папу (N), котораго Ты предъизбралъ и (удостоилъ) [1]) управлять святою Твоею соборною и апостольскою церковію, и преподобнѣйшаго епископа нашего (N), сохраняя сохрани ихъ на многія лѣта, на времена мирныя, исправляющими ввѣренное Тобою святое Твое священство по святой и блаженной волѣ Твоей, вѣрно преподающими слово истины. Помяни также и находящихся повсюду православныхъ епископовъ, пресвитеровъ, діаконовъ, иподіаконовъ, чтецовъ, пѣвцовъ, монашествующихъ, дѣвственницъ, вдовицъ, мірянъ. Помяни, Господи, святый городъ Христа Бога нашего [2]), и цар-

---

[1]) Въ подлинникѣ нѣтъ этого слова, но союзъ и читается. Бунзенъ дополняетъ смыслъ рѣчи вставкою слова: ἠξίωσας. IV, 476.

[2]) Т. е. Іерусалимъ.

ствующій [1]), и сей городъ нашъ, всякій городъ и страну, и въ православной вѣрѣ Христовой живущихъ въ нихъ, миръ и безопасность ихъ. Помяни, Господи, всякую христіанскую душу страждущую и угнетенную, нуждающуюся въ милости и помощи Божіей, и обращеніе заблуждшихъ. Помяни, Господи, находящихся въ плѣну братій нашихъ; дай имъ быть въ милости и благосклонности у всѣхъ, которые плѣнили ихъ. Помяни, Господи, и насъ грѣшныхъ и недостойныхъ рабовъ Твоихъ, и изглaдь грѣхи наши, какъ Богъ благій и человѣколюбивый. Помяни, Господи, и меня смиреннаго и грѣшнаго и недостойнаго раба Твоего, и изглaдь грѣхи мои, какъ человѣколюбивый Богъ. Будь съ нами, служащими всесвятому имени Твоему. Собранія наши, Господи, благослови. Идолослуженіе совершенно искорени изъ міра. Сатану и всякое его дѣйствіе и лукавство сокруши подъ ногами нашими. Враговъ церкви Твоей, Господи, какъ всегда, такъ и теперь смири. Обличи гордость ихъ; скоро покажи имъ безсиліе ихъ; козни ихъ и злоухищренія, которыя они дѣлаютъ противъ насъ, сдѣлай недѣйствительными. Возстани, Господи, и да расточатся враги Твои, и да бѣгутъ назадъ всѣ ненавидящіе святое имя Твое (Пс. LXVII, 2). А вѣрный и православный народъ Твой благослови [2]) тысячами тысячъ и тьмами темъ благословеній, (всѣхъ) творящихъ святую волю Твою.

Діаконъ.

Сидящіе встаньте.

Священникъ говоритъ молитву..

Освободи узниковъ, избавь находящихся въ нуждахъ, напитай алчущихъ, утѣшь малодушныхъ, обрати заблуждшихъ, просвѣти

---

[1]) Подъ царствующимъ городомъ здѣсь Бунзенъ разумѣетъ Римъ—старый или новый, т. е. Римъ или Константинополь (ibid.); но какъ подъ именемъ папы здѣсь упоминается не римскій папа, а патріархъ александрійскій, такъ и подъ царствующимъ городомъ разумѣется не Римъ, а Константинополь.

[2]) Въ подлинникѣ недостаетъ глагола въ этомъ предложеніи; а находится здѣсь только: ἐπ' εὐλογίας; посему издатели прибавляютъ: εὐλόγησον (у Daniel. p. 157. Ниль), или дополняютъ въ переводѣ: benedic (Renaud. p. 153).

омраченныхъ, возстанови падшихъ, утверди колеблющихся, уврачуй заболѣвшихъ, всѣхъ, Благій, приведи на путь спасенія и (присоедини) [1]) ихъ къ святой Твоей паствѣ; насъ же очисти отъ беззаконій нашихъ, ставъ защитникомъ и покровителемъ нашимъ во всемъ.

Діаконъ.

На востокъ.

И наклоняется священникъ и молится.

Ибо Ты выше всякаго начальства и власти, и силы и господства, и всякаго имени, именуемаго не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ (Ефес. I, 21). Тебѣ предстоятъ тысячи тысячъ и тьмы темъ святыхъ Ангеловъ и воинства Архангеловъ. Тебѣ предстоятъ два высшіе Твои роды существъ [2]), многоочитые Херувимы и шестикрылые Серафимы, которые двумя крыльями закрываютъ лица, и двумя—ноги, и двумя летаютъ, и взываютъ другъ къ другу неумолкающими устами и непрестанными богословіями [3]), побѣдную и трисвятую пѣснь поя, возглашая, славословя, взывая и говоря великолѣпной Твоей славѣ:

Святъ, святъ, святъ, Господь Саваоѳъ. Полны небо и земля святой славы Твоей. *Гласно.* Всегда все святитъ [4]) Тебя, но со всѣми святящими Тебя пріими, Владыка Господи, священіе и отъ насъ, вмѣстѣ съ ними поющихъ и говорящихъ:

Народъ.

Святъ, святъ, святъ Господь.

Священникъ знаменуетъ святые (дары), говоря:

Поистинѣ исполнены небо и земля святой славы Твоей чрезъ явленіе Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа; исполни,

---

[1]) Въ текстѣ подлинника только одинъ глаголъ въ двухъ предложеніяхъ: σύναγον, который здѣсь переводится словами: *приведи* и *присоедини*.

[2]) Въ подлинникѣ: ζῶα.

[3]) Θεολογίαις, вѣроятно, вмѣсто δοξολογίαις (славословіями), какъ сказано въ литургіи св. Іакова. Ср. Вып. I стр. 174.

[4]) Въ подлинникѣ: πάντας ἁγιάζῃ и Ренодотъ перевелъ: omnes sanctificas. Но Бунзенъ читаетъ и исправляетъ такъ: πάντα σε ἁγιάζει. IV, p. 449 и 478.

Боже, и сію жертву благословенія Твоего, чрезъ наитіе всесвятаго Твоего Духа. Ибо самъ Господь и Богъ и царь всѣхъ насъ Іисусъ Христосъ въ ту ночь, въ которую Онъ предалъ себя за грѣхи наши на [1]) ужаснѣйшую за всѣхъ смерть плотію, возлежа съ святыми.... [2]) въ пречистыя и непорочныя свои руки, воззрѣвъ на своего Отца, а нашего Бога и Бога всѣхъ, благодаривъ, благословивъ, освятивъ, преломивъ, подалъ святымъ и блаженнымъ своимъ ученикамъ и апостоламъ, сказавъ: *Гласно*: Пріимите, ядите.

Діаконъ.

Усердно молитесь [3]).

Священникъ гласно.

Сіе есть тѣло Мое, за васъ [4]) ломимое и предаваемое въ оставленіе грѣховъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ молясь говоритъ:

Также и чашу послѣ вечери взявъ, и растворивъ въ ней вино и воду, воззрѣвъ на небо къ Тебѣ своему Отцу, а нашему Богу и Богу всѣхъ, благодаривъ, благословивъ, исполнивъ Духа святаго, подалъ святымъ и блаженнымъ своимъ ученикамъ и апостоламъ, сказавъ: *Гласно:* пейте изъ нея всѣ.

Діаконъ.

Еще усерднѣе молитесь.

Священникъ гласно.

Ибо сіе есть кровь Моя Новаго Завѣта, за васъ [5]) и за многихъ проливаемая и предаваемая въ оставленіе грѣховъ.

---

[1]) Въ греческомъ текстѣ: καὶ. Ренодотъ подозрѣваетъ послѣ этого пропускъ какихъ-нибудь словъ. Бунзенъ и Даніель предлагаютъ читать: εἰς.

[2]) Пропускъ въ подлинникѣ дополняютъ такъ: αὐτοῦ μαθητῶν καὶ ἀποςόλων λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων (своими учениками и апостолами, взявъ хлѣбъ въ святыя и...). Daniel. p. 160. Buns. p. 430.

[3]) Ἐκτείνατε, что значитъ, по объясненію Бунзена: ἐκτενῶς εὔξασθε. ibid. p. 449.

[4]) и [5]) Въ подлинникѣ въ обоихъ мѣстахъ: ἡμῶν (насъ), вѣроятно, по ошибкѣ вмѣсто: ὑμῶν.

Народъ.

Аминь.

Священникъ молится такъ.

Сіе творите въ Мое воспоминаніе. Ибо всякій разъ, когда вы ядите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Мою возвѣщаете, и Мое воскресеніе и вознесеніе исповѣдуете, доколѣ Я пріиду. — Смерть, Владыка Господи Вседержитель, Царь небесный, единороднаго Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа возвѣщая, и тридневное и блаженное воскресеніе Его изъ мертвыхъ исповѣдуя, и вознесеніе на небеса исповѣдуя [1]), и сѣдѣніе одесную Тебя, Бога и Отца, и втораго страшнаго и ужаснаго Его пришествія ожидая, когда Онъ имѣетъ придти судить живыхъ и мертвыхъ по правдѣ и воздать.... [2]) Тебѣ, Господи Боже нашъ, Твое изъ Твоихъ даровъ мы предложили предъ Тобою. И молимся и просимъ Тебя, человѣколюбивый, благій, ниспошли съ святой высоты Твоей, изъ готоваго жилища Твоего, изъ неописанныхъ нѣдръ, самого Утѣшителя, Духа истины, Святаго, Господа, животворящаго, глаголавшаго въ законѣ и пророкахъ и апостолахъ, вездѣ сущаго и все исполняющаго, дѣйствующаго самовластно, не служебно, кому хочетъ (даровать) освященіе по благоволенію Твоему, простаго по естеству, многоразличнаго [3]) по дѣйствію, источникъ божественныхъ дарованій, единосущнаго Тебѣ, исходящаго изъ Тебя, сопрестольнаго царству Твоему и единороднаго Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа; и на насъ, и на хлѣбы сіи и на чаши сіи (ниспошли) Духа Твоего святаго, чтобы Онъ освятилъ и совершилъ ихъ, какъ всесильный Богъ. *Гласно*: и сдѣлалъ хлѣбъ тѣломъ,

---

[1]) Въ подлинникѣ здѣсь читается: *ὁμολογοῦμεν* (исповѣдуемъ).

[2]) Пропускъ въ этомъ мѣстѣ безъ сомнѣнія нужно дополнить такъ: *каждому по дѣламъ его*, какъ говорится въ другихъ литургіяхъ, напр. св. Іакова. См. Вып. I стр. 177.

[3]) Въ подлинникѣ: *πλημερὲς*, вмѣсто: *πολυμερὲς*, какъ догадывается Бунзенъ p. 482.

Народъ.

Аминь.

Священникъ гласно:

А чашу кровію новаго завѣта, самого Господа и Бога и Спасителя и Царя всѣхъ насъ Іисуса Христа,

Діаконъ.

Идите діаконы.

Священникъ гласно:

Чтобы они были всѣмъ намъ, причащающимся ихъ, въ вѣру, въ трезвенность, въ исцѣленіе, въ цѣломудріе, въ освященіе, въ обновленіе души, тѣла и духа, въ пріобщеніе блаженства вѣчной жизни и безсмертія, въ прославленіе всесвятаго Твоего имени, въ оставленіе грѣховъ, чтобы [1]) и въ этомъ, какъ и во всемъ, прославлялось и воспѣвалось и святилось всесвятое и досточтимое и прославленное имя Твое съ Іисусомъ Христомъ и святымъ Духомъ.

Народъ.

Какъ было и есть [2]).

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Діаконъ.

Молитесь.

Священникъ молится про себя:

Боже свѣта, родитель жизни, источникъ благодати, Создатель вѣковъ, основатель вѣдѣнія (γνώσεως), податель премудрости, сокровище святости, учитель чистыхъ молитвъ, благодѣтель души, подающій малодушнымъ надѣющимся на Тебя то, во что Ангелы желаютъ проникнуть (1 Петр. I, 12), выведшій насъ изъ бездны на свѣтъ, даровавшій намъ изъ смерти жизнь, подавшій намъ изъ раб-

[1]) Здѣсь въ подлинникѣ поставлено: σοῦ, и дальше повторяется предъ словомъ: *имя*, вѣроятно, по ошибкѣ писца.

[2]) Бунзенъ (р. 452 и 484) прибавляетъ къ греческому тексту: «и будетъ въ роды родовъ и во вѣки вѣковъ», изъ другихъ александрійскихъ литургій.

ства свободу, разсѣявшій находящійся въ насъ мракъ грѣха явленіемъ единороднаго Твоего Сына, Самъ и нынѣ, Владыка Господи, наитіемъ всесвятаго Твоего Духа, просвѣти очи ума нашего, чтобы (намъ) неосужденно причаститься [1]) безсмертной и небесной сей пищи, и освяти насъ всецѣло по душѣ, тѣлу и духу, чтобы намъ со святыми Твоими учениками и апостолами изречь Тебѣ сію молитву:

Отче нашъ, сущій на небесахъ, и пр.

Гласно: И сподоби насъ, Владыка человѣколюбивый Господи, съ дерзновеніемъ, неосужденно, съ чистымъ сердцемъ, просвѣщенною душею, съ непостыднымъ лицомъ, освященными устами, имѣть смѣлость призывать Тебя, сущаго на небесахъ, святаго Бога Отца, и говорить:

Народъ.

Отче нашъ, сущій на небесахъ.

Священникъ молится:

Такъ, Господи, Господи, не введи насъ въ искушеніе, но избавь насъ отъ лукаваго. Ибо великое Твое милосердіе знаетъ, что мы не можемъ переносить по великой своей немощи, но дай при искушеніи и облегченіе, чтобы мы могли перенести (1 Кор. X, 13). Ибо Ты далъ намъ власть наступать на змѣй и скорпіоновъ и на всякую силу врага. *Гласно:* Ибо Твое царство и сила.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Діаконъ.

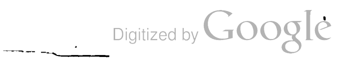
Головы ваши [2]) Іисусу [3]) приклоните.

---

[1]) Въ подлинникѣ: τοῦ вмѣсто τῆς.

[2]) Въ подлинникѣ: ἡμῶν вм. ὑμῶν.

[3]) Слово: *Іисусу*, по мнѣнію Бунзена, здѣсь неумѣстно вставлено; потому что и предшествующая и послѣдующая молитва обращены къ Богу Отцу. Ibid, p. 454.



Народъ.

Тебѣ [1]), Господи.

Священникъ молится.

Владыка Господи Боже, Вседержитель, сѣдящій на Херувимахъ и прославляемый Серафимами, устроившій изъ водъ небо и украсившій (его) сонмами звѣздъ, поставившій въ высотахъ безтѣлесныя воинства Ангеловъ для вѣчныхъ славословій, Тебѣ приклонили мы выю душъ и тѣлъ нашихъ, являя знакъ рабства, и просимъ Тебя, отгони мрачныя нашествія грѣха отъ ума нашего и просвѣти божественными лучами Святаго Твоего (Духа) [2]) умъ нашъ, чтобы исполнившись вѣдѣнія Твоего мы достойно причастились предложенныхъ намъ благъ, пречистаго тѣла и драгоцѣнной крови единороднаго Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, простивъ намъ всякаго вида грѣхи, по великой и неизслѣдимой Твоей благости, благодатію и щедротами и человѣколюбіемъ единороднаго Твоего Сына, *гласно,*—чрезъ Котораго и съ Которымъ Тебѣ слава и держава со всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Духомъ.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Діаконъ.

Со страхомъ Божіимъ [3]).

Священникъ молится [4]).

Святый, Всевышній, страшный, во святыхъ почивающій Господи, освяти насъ словомъ благодати Твоей и наитіемъ всесвятаго Духа Твоего; ибо Ты сказалъ, Владыка: будьте святы, потому что Я

---

[1]) Въ подлинникѣ: σύ вмѣсто σοί.

[2]) Въ подлинникѣ нѣтъ слова: *Духа*, которое Ренодотъ дополняетъ въ переводѣ.

[3]) Т. е. будемъ молиться, или будемъ внимательны, какъ подразумѣваютъ Бунзенъ и другіе.

[4]) Эта молитва, обращенная сначала къ Богу Отцу, а потомъ къ Сыну Божію, имѣетъ почти буквальное сходство съ молитвою въ литургіи св. Іакова. См. Вып. I. Стр. 188.

святъ (1 Петр. I, 16); Господи Боже нашъ, непостижимое Слово Божіе, Отцу и святому Духу единосущное, совѣчное и совластное, пріими чистую пѣснь, вмѣстѣ съ Херувимами и Серафимами, и отъ меня грѣшнаго и недостойнаго раба Твоего, изъ недостойныхъ устъ моихъ, взывающую и говорящую [1]).

Народъ.

Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй.

Священникъ гласно.

Святое святымъ.

Народъ.

Одинъ Отецъ святъ, одинъ Сынъ святъ, одинъ Духъ святъ, въ единство [2]) Духа святаго. Аминь.

Діаконъ.

О спасеніи и заступленіи [3]).

Священникъ, знаменуя народъ, гласно:

Господь со всѣми [4]).

И преломляетъ [5]) священникъ хлѣбъ и говоритъ:

Хвалите Бога въ.... [6]).

И раздробляетъ священникъ (хлѣбъ), говоря присутствующимъ:

Господь благословитъ и поможетъ, великимъ [7])...

И говоритъ священникъ:

Повелите.

Клиръ.

Духъ святый повелѣваетъ и освящаетъ.

---

[1]) Т. е. Одинъ Святъ и т. д.

[2]) Εἰς ἑνότητα, по переводу Ренодота: in unitate.

[3]) Слово: ἀντιλήψεων, стоящее въ подлинникѣ, Даніель исправляетъ: ἀντιλήψεως. Pag. 167.

[4]) Въ подлинникѣ: μετὰ πάντως, вѣроятно по ошибкѣ, вм. πάντων.

[5]) У Ренодота: κλάνει, у другихъ: κλάζει, вм. κλάει.

[6]) Т. е. *во святыхъ* (Псал. CL) или: *въ вышнихъ* (Пс. CXLVIII).

[7]) Т. е. Своимъ человѣколюбіемъ и пр.

Священникъ.

Вотъ освятилось и совершилось.

Клиръ.

Одинъ Отецъ святъ, *трижды.*

И говоритъ священникъ:

Господь со всѣми.

Клиръ.

И съ духомъ твоимъ.

Священникъ говоритъ:

Самъ благословилъ [1]) его.

И причащается священникъ, молясь [2])*:* по человѣколюбію.

Иначе:

Какъ лань желаетъ къ потокамъ воды (Пс. XLI).

И когда причащаетъ клиръ, говоритъ:

Тѣло святое.

И надъ чашею говоритъ:

Драгоцѣнная кровь Господа и Бога и Спасителя нашего.

И по исполненіи, говоритъ діаконъ:

Встаньте на молитву.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Діаконъ.

Молитесь.

Священникъ произноситъ молитву благодаренія [3]).

Благодаримъ Тебя, Владыка Господи Боже нашъ, за причащеніе святыхъ, пречистыхъ, безсмертныхъ и небесныхъ Твоихъ таинъ, которыя Ты даровалъ намъ для облагодѣтельствованія и освященія

---

[1]) Εὐλόγησεν; у другихъ читается: εὐλόγησον (благослови). Buns. p. 456 и 490. Daniel,p. 167. Αὐτὸν, т. е. клиръ.

[2]) Въ подлинникѣ: εὐχ. τῆς κατὰ φιλανθρωπίας. Даніель предлагаетъ поправку: εὐχῖτης κατὰ..., но не представляющую опредѣленнаго смысла.

[3]) Эта молитва имѣетъ почти буквальное сходство съ молитвою въ литургіи св. Василія Великаго. См. Вып. II. Стр. 78.

и спасенія душъ и тѣлъ нашихъ, и молимся и просимъ Тебя, человѣколюбивый, благій Господи, подай, чтобы пріобщеніе святаго тѣла и драгоцѣнной крови единороднаго Твоего Сына (было) намъ въ вѣру непостыдную, въ любовь нелицемѣрную, въ преумноженіе благочестія, въ отгнаніе противника, въ соблюденіе заповѣдей Твоихъ, въ напутствіе къ жизни вѣчной, въ благопріятный отвѣтъ на страшномъ судѣ Христа Твоего, *гласно,*—чрезъ Котораго и съ Которымъ Тебѣ слава и держава, со всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Твоимъ Духомъ.

Потомъ священникъ обращается къ народу, говоря:

Царь величайшій и совластный Отцу, опустошившій адъ могуществомъ Твоимъ, и поправшій смерть, и связавшій сильнаго, и возстановившій Адама изъ гроба богодѣйственною силою Твоею и просвѣтительнымъ сіяніемъ неизреченнаго Божества Твоего, Самъ Владыка, чрезъ причащеніе пречистаго Твоего тѣла и драгоцѣнной Твоей крови, ниспошли невидимую десницу Твою, исполненную благословеній, и всѣхъ насъ благослови, помилуй, укрѣпи божественною Твоею силою, и отгони отъ насъ порочное и грѣшное дѣйствіе плотскаго пожеланія, просвѣти мысленныя наши очи противъ окружающаго (насъ) мрачнаго беззаконія, соедини насъ съ преблаженнымъ, благоугодившимъ Тебѣ сонмомъ [1]), ибо чрезъ Тебя и съ Тобою Отцу и всесвятому Духу приличествуетъ всякое славословіе, честь, держава, поклоненіе и благодареніе, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Діаконъ.

Идите въ мирѣ.

Народъ.

Во имя Господне.

---

[1]) Употребленное здѣсь слово: σύλλογος, Бунзенъ несправедливо относитъ къ святому Духу, называя такое употребленіе его варварскимъ и поэтому самую молитву относя къ VII вѣку. Ibid. p. 492. Оно означаетъ: сонмъ праведниковъ, блаженствующихъ въ царствѣ небесномъ.

Священникъ гласно:

Любовь Бога и Отца, благодать Сына, а нашего Господа Іисуса Христа, общеніе и даръ всесвятаго Духа да будетъ со всѣми нами, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Да будетъ имя Господне благословенно.

Священникъ молится въ діакониконѣ, говоря [1]):

Ты даровалъ [2]) намъ, Владыка, освященіе въ причащеніи всесвятаго тѣла и драгоцѣнной крови единороднаго Твоего Сына; даруй намъ благодать и даръ всесвятаго Духа, и сохрани насъ непорочными въ жизни, и введи въ совершенное искупленіе и усыновленіе и въ будущія вѣчныя наслажденія. Ибо Ты—освященіе наше, и Тебѣ мы возносимъ [3]) славу, Отцу и Сыну и святому Духу, нынѣ и всегда и во вѣки вѣковъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И духу Твоему.

И отпускаетъ, говоря:

Да благословитъ Богъ благословляющій и освящающій, и защищающій и сохраняющій всѣхъ насъ чрезъ причащеніе святыхъ Его таинъ, благословляемый во вѣки вѣковъ. Аминь.

---

¹) Эта молитва почти буквально сходна съ молитвою въ литургіи св. Іакова, «произносимою въ сосудохранилищѣ, послѣ отпуска». См. Вып. I. Стр. 197.

²) Въ подлинникѣ у Ренодота напечатано: ἔδωκαν, вѣроятно по ошибкѣ вмѣсто: ἔδωκας.

³) У Ренодота: ἀναπέμπωμεν; другіе читаютъ: ἀναπέμπομεν. Fabric. у Даніэля, IV. p. 170.

3) Коптская литургія св. Кирилла Александрійскаго.

Литургія св. Апостола и Евангелиста Марка была образцомъ и основою многихъ литургій, появившихся въ Африкѣ съ V вѣка по Рождествѣ Христовомъ. Извѣстная намъ подъ именемъ св. Марка греческая литургія сохранилась и въ теченіи долгаго времени употреблялась у православныхъ христіанъ александрійской церкви; между тѣмъ отдѣльныя отъ нея православныя церкви, равно какъ и неправославныя общества составляли и вводили у себя различныя литургіи, примѣнительно къ собственнымъ своимъ потребностямъ и на своихъ собственныхъ языкахъ. Такъ между прочимъ, и Копты—Іаковиты, отдѣлившись отъ православной александрійской церкви послѣ халкидонскаго собора (451 года), стали употреблять разныя литургіи на коптскомъ языкѣ, которыхъ число, по свидѣтельству нѣкоторыхъ писателей, простиралось до двѣнадцати подъ разными именами [1]). Но чтобы ограничить произволъ частныхъ лицъ въ столь важномъ дѣлѣ, каково совершеніе таинства Евхаристіи, и установить болѣе постоянный и однообразный чинъ литургіи во всѣхъ подчиненныхъ мѣстахъ, духовные начальники Коптовъ-Іаковитовъ въ послѣдствіи времени избрали и признали авторитетными только три изъ всѣхъ извѣстныхъ у нихъ литургій. Семидесятый патріархъ александрійскихъ Коптовъ Гавріилъ, сынъ Тариха, жившій въ XII вѣкѣ, объявилъ, что онъ подъ угрозою отлученія отъ церкви запрещаетъ употреблять всѣ другія литургіи, кромѣ „трехъ извѣстныхъ,“ именно литургіи святаго Василія. и двухъ другихъ — святаго Григорія и святаго Кирилла“ [2]). Объ

---

[1]) Ludolf. Comment. in Hist. Aethiop. p. 341. Renaud. Lit. Or. Coll. T. I. p. 171. Le Brun. Explic. de la Messe. T. II, p. 408.

[2]) Собственныя слова его приводитъ Ренодотъ въ ук. соч. p. 171. Здѣсь же (p. 170) приводятся слова писателя Ебнассала изъ его Collectio canonum. cap. 12: in ecclesia coptica tres liturgiae ordinatae sunt, Basilii, Gregorii et Cyrilli, quas sequi solent.

этихъ трехъ литургіяхъ постоянно упоминаютъ коптскіе писатели съ VII вѣка, и до настоящаго времени онѣ сохранились не только на коптскомъ языкѣ, но и въ переводахъ на арабскій языкъ, который сдѣлался общепонятнымъ между египетскими христіанати со времени завоеванія Египта Аравитянами, не сдѣлавшись однако общеупотребительнымъ въ церковномъ богослуженіи. По назначенію коптскихъ духовныхъ властей и по утвердившейся у Коптовъ церковной практикѣ, изъ этихъ литургій такъ называемая Василіева есть всегдашняя, совершаемая у нихъ во всѣ обыкновенные дни, Григоріева совершается въ праздники Господни и другіе торжественные дни, а Кириллова усвоена времени четыредесятницы и поста предъ Рождествомъ Христовымъ [1]). Но изъ нихъ послѣдняя, т. е. приписываемая св. Кириллу, хотя принадлежащая вмѣстѣ съ другими двумя неправославнымъ египетскимъ христіанамъ и не имѣющая у нихъ такого обширнаго употребленія, какъ другія двѣ, преимущественно заслуживаетъ нашего вниманія по многимъ причинамъ.

Вопервыхъ надписаніе этой литургіи именемъ св. Кирилла Александрійскаго указываетъ на дѣятельное участіе этого Святителя въ ея составленіи или приведеніи въ настоящій видъ. Имена Василія великаго и Григорія Нисскаго илиНазіанзена [2]), которыми надписываются другія двѣ коптскія литургіи, не могутъ считаться соотвѣтствующими дѣйствительности, какъ по невѣроятности происхожденія александрійскихъ и притомъ іаковитскихъ литурій отъ такихъ святителей, которые дѣйствовали въ другихъ областяхъ христіанскаго востока, такъ и по яснымъ признакамъ неправославія въ самыхъ этихъ литургіяхъ [3]); но о литургіи св. Кирилла нельзя

---

[1]) Abulbircat у Ренодота, указ. соч. p, 171. Le Brun. ук. соч. p. 407.

[2]) Коптская литургія св. Григорія приписывается то Григорію Нисскому, какъ у Le Brun въ ук. соч. p. 408, то Григорію Богослову, т. е. Назіанзену, какъ у Renaudot. Ук. соч. p. 301. Названіе одной изъ Коптскихъ литургій именемъ св. Василія В. Ренодотъ относитъ къ позднему времени (IX или X вѣку), хотя объясняетъ это мало-вѣроятнымъ образомъ. T. 1 p. XXXVI.

[3]) О Коптской литургіи св. Василія сказано въ настоящемъ сборникѣ, Вып. II. стр. 81. О Григоріевой, которая имѣетъ тѣже признаки неправословія, доста-

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

ПРИ

САНКТПЕТЕРБУРГСКОЙ

ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и А. И. Поповицкаго. Невскій пр. № 140.

1876.

Печатать дозволяется. 30 іюня 1876 г. Экстр.-орд. профессоръ С.-Петербургской духовной академіи *Андрей Предтеченскій.*

Составъ и объясненіе книги пророка Іоиля.

Кажется, будто своего рода судьба тяготѣетъ надъ пониманіемъ книги Іоиля. Неправильныя гипотезы относительно этой книги почему-то находятъ очень многихъ послѣдователей. Извѣстно, какъ долго держалось аллегорическое объясненіе упоминаемой Іоилемъ саранчи. Извѣстно, какъ быстро распространилась Креднеровская гипотеза о времени дѣятельности пророка [1]. По вопросу о составѣ книги мы также встрѣчаемся съ подобнымъ явленіемъ.

Эвальдъ въ своихъ Propheten des Alten Bundes [2] между многими своеобразными воззрѣніями высказалъ новый взглядъ и на книгу Іоиля. По его мнѣнію, книга содержитъ двѣ пророческихъ рѣчи, которыя связываются между собою краткимъ историческимъ замѣчаніемъ. Въ первой рѣчи I, 1—II, 17, пророкъ по поводу постигшихъ страну физическихъ несчастій призываетъ священниковъ и народъ устроить торжественное покаянное собраніе. Этотъ призывъ, какъ видно изъ историческаго замѣчанія II, 18—19, не остался безъ послѣдствій: покаянный праздникъ былъ устроенъ, и Іегова возревновалъ о своей землѣ и умилосердился надъ своимъ народомъ. Когда такимъ образомъ обстоятельства измѣнились къ лучшему, пророкъ выступилъ со второй рѣчью II, 19—IV, 21, и на этотъ разъ отъ имени Іеговы обѣщалъ въ скоромъ будущемъ откро-

---

[1]) Ср. Христ. Чт. 1876 г. янв. и февр. стр. 1 и сл.
[2]) 1. 1., S. 60 ff.

веніе славнаго состоянія теократіи. Таковъ взглядъ Эвальда. Современные богословы приняли этотъ взглядъ почти съ такимъ же единодушіемъ, какъ и гипотезу Креднера о времени дѣятельности Іоиля. За Эвальдомъ послѣдовали Е. Мейеръ [1]), Деличъ [2]), Шмоллеръ [3]) и др. Кейль въ своемъ комментаріи на малыхъ пророковъ, явившемся нѣсколько лѣтъ тому назадъ, могъ уже сказать [4]), что это мнѣніе раздѣляютъ всѣ толковники. У насъ взглядъ Эвальда принятъ въ учебникѣ для духовныхъ семинарій Орды.

Замѣчательно, что Эвальдъ и его послѣдователи, высказывая свою гипотезу, обыкновенно дѣлаютъ добавленія, которыя прямо противорѣчатъ ей. Напримѣръ, Эвальдъ говоритъ, что „обѣ рѣчи объясняютъ одна другую", и что такимъ образомъ „вся книга представляетъ законченное цѣлое". Странно,—двѣ рѣчи, сказанныя въ различное время и по различнымъ побужденіямъ должны представлять законченное цѣлое! Это походитъ на то, что два равняется единицѣ. Е. Мейеръ выражается нѣсколько иначе: Іоиль въ своей книгѣ соединилъ двѣ рѣчи въ одно цѣлое. Но нѣтъ никакихъ слѣдовъ такой переработки, и нельзя указать для нея ни аналогій въ пророческой литературѣ, ни цѣли. Подобныя замѣчанія ученыхъ показываютъ, что они, высказывая свою гипотезу, сами чувствуютъ ея несостоятельность. Книга Іоиля носитъ на себѣ очевидные признаки внутренняго единства. Двѣ части ея такъ тѣсно связаны между собою, что трудно замѣтить, гдѣ оканчивается одна и начинается другая. Толковники единодушно принимаютъ двучастное дѣленіе; но не согласны, откуда слѣдуетъ начинать вторую часть. Эвальдъ, Е. Мейеръ, Деличъ и др. начинаютъ ее съ II, 18; но напримѣръ Гитцигъ [5]) II, 18 тѣсно связываетъ съ тремя предшествующими стихами; Креднеръ [6]) начинаетъ ее только съ третьей

[1]) Ioel. S. 4. f.

[2]) Zeitschrift. f. luther. Theol. u. Kirch. S. 313. f.

[3]) Bibelwerk. v. Lange. Alt. Test. Theil XVIII. S. 113.

[4]) S. 122.

[5]) Die zwölf kl. Propheten. 3 Aufl. S. 77.

[6]) Ioel. S. 4. ff.

главы. Далѣе, двѣ части книги имѣютъ близкое отношеніе другъ къ другу. Достаточно сравнить II, 10—11 съ IV, 15—16, чтобы убѣдиться въ этомъ. Эвальдъ, какъ замѣчено выше, говоритъ, что обѣ рѣчи объясняютъ одна другую; по Креднеру вторая часть содержитъ въ себѣ рядъ пророческихъ параллелей къ изображеніямъ первой. Понятно, что при такомъ составѣ книги нельзя не чувствовать несостоятельности указанной гипотезы.

Книга Іоиля, безъ сомнѣнія, распадается на двѣ части; но это не двѣ самостоятельныхъ рѣчи, а два отдѣла одной большой рѣчи. Главная ошибка Эвальда и его послѣдователей состоитъ въ неправильномъ пониманіи первой части. По ихъ мнѣнію, Іоиль здѣсь призываетъ священниковъ и народъ въ виду бѣдствій устроить покаянный праздникъ. При такомъ пониманіи, временныя отношенія книги двоятся: по первой части Іоиль долженъ говорить во время бѣдствій, по второй—бѣдствія уже кончились [1]). Разсмотримъ это пониманіе.

Во первыхъ невѣроятно, чтобы *Іоиль* призывалъ къ устройству покаяннаго праздника; такое дѣло несогласно съ характеромъ пророческаго служенія. Ветхозавѣтные пророки были учителями нравственности. Въ періодъ ихъ дѣятельности еврейскій народъ стоялъ еще на низкой ступени религіознаго развитія: обряды совершались усердно, жертвы, куренія и под. приносились во множествѣ; но нравственные законы имѣли мало значенія. Заботясь о нравственномъ воспитаніи народа, пророки не только не поощряли слѣпой привязанности къ обрядамъ, напротивъ осуждали ее. Самуилъ, основатель первой пророческой школы, говорилъ Саулу: „повиновеніе (слову Іеговы) лучше жертвы, и покорность лучше тука овновъ“ [2]). Всѣ послѣдующіе пророки дѣйствовали въ томъ же духѣ. Современникъ Іоиля Амосъ говорилъ отъ лица Божія: „ненавижу праздники ваши, и не обоняю жертвъ во время торжественныхъ собраній

[1]) Іоиль. IV, 18 сал.
[2]) 1 Цар. XV, 22.

вашихъ; пусть судъ течетъ какъ вода, и правда какъ сильный потокъ" [1]). Іеремія выражается еще сильнѣе: „такъ говоритъ Іегова: Я не давалъ отцамъ вашимъ заповѣди о всесожженіи и жертвѣ; но такую заповѣдь далъ имъ: ходите по пути, который Я заповѣдаю вамъ" [2]). Особенно замѣчательна для насъ рѣчь Исаіи въ первой главѣ его книги. Эта рѣчь сказана по случаю покаяннаго собранія во время нашествія ассиріянъ при царѣ Езекіи [3]), слѣдовательно при такихъ же обстоятельствахъ, при какихъ проповѣдывалъ Іоиль. Когда іерусалимляне устроили покаянный праздникъ, пророкъ объявилъ имъ, что Іегова хочетъ не обрядовъ, а чистоты жизни: „Я пресыщенъ (говоритъ Іегова) всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, Я не могу терпѣть праздничныхъ собраній; омойтесь, очиститесь, перестаньте дѣлать зло" и проч. [4]). Вѣроятно ли въ виду этихъ данныхъ, чтобы Іоиль призывалъ къ обрядамъ? Неужели одинъ онъ не былъ вѣренъ общему исторически опредѣлившемуся характеру своего служенія?

Во вторыхъ, Іоиль при тѣхъ обстоятельствахъ, въ которыхъ сказана его рѣчь, безъ сомнѣнія *не имѣлъ нужды* заботиться объ устройствѣ покаяннаго праздника. Несчастія, которыя постигли Іудею въ его время, были далеко необыденны. Послѣ ужасовъ анархіи и землетрясенія [5]) настала упорная засуха: посѣвы нѣмѣли подъ глыбами земли, деревья сохли, пастбища выгорали, трудно было достать воды, чтобы утолить жажду [6]). Вслѣдствіе засухи явилась саранча: несмѣтные рои, смѣняясь одинъ другимъ, опустошали поля, сады и виноградники, пожирали даже кожу вѣтвей [7]). Такія несчастія продолжались нѣсколько лѣтъ [8]). Всѣ народы, древніе и

---

[1]) Амос. V, 21. 24.
[2]) Іер. VII, 22. 23.
[3]) Ср. Ис. 1, 12—15 съ XXXVII, 1 и сл. и 4 Цар. XIX, 1 и сл.
[4]) Ис. 1, 11. 13. 16. Ср. также Ос. V, 6; VI, 6; Мих. VI, 6—8.
[5]) Ср. Христ. Чт. 1876 г. янв. и февр. стр. 20 и сл.
[6]) Іоил. 1, 17—20. Амос. IV, 7—8.
[7]) Іоил. 1, 4. 7.
[8]) Тамъ же II, 25.

новие, во время бѣдствій обыкновенно сами собирались и собираются у алтарей, приносили и приносятъ жертвы и проч., чтобы умилостивить божество. Древніе евреи не составляли исключенія изъ этого правила. Во времена Іереміи, какъ видно изъ его книги XIV, 12, народъ по случаю засухи менѣе упорной, чѣмъ описанная у Іоиля, налагалъ на себя посты, приносилъ всесожженія и дары. Факты, записанные въ 3 Цар. XXI, 9. 12; 4 Цар. XIX, 1 и сл.; 2 Пар. XX, 3; Ис. I, 11—15; Іер. XXXVI, 3. 9, также свидѣтельствуютъ о существованіи этого обычая. Возможно ли, чтобы во времена Іоиля при описанныхъ несчастіяхъ, продолжавшихся нѣсколько лѣтъ, священники и народъ сами не собирались у храма и не совершали покаянныхъ обрядовъ? Неужели именно теперь, когда религія Іеговы процвѣтала въ іудейскомъ царствѣ, потребовались особыя увѣщанія, чтобы побудить ихъ къ этому? Въ самой книгѣ Іоиля есть нѣсколько довольно ясныхъ указаній, которыя свидѣтельствуютъ о противномъ. Въ I, 9, пророкъ говоритъ: „плачутъ священники служители Іеговы“. Это выраженіе, какъ нужно заключать на основаніи параллельнаго мѣста I, 13 и сл. [1]), имѣетъ въ виду не частный плачъ священниковъ, а офиціальный, т. е. устроиваемые ими покаянные праздники. Подобныя указанія находятся въ II, 13 и 17, но объ этомъ ниже. Если священники и народъ подъ тяжестію бѣдствій сами совершали покаянные обряды, то предполагаемый призывъ Іоиля не имѣетъ смысла.

Въ третьихъ, Эвальдъ и его послѣдователи основываютъ свое пониманіе на повелительныхъ формахъ: תקעו שופר בציון, קדשו צום, קראו עצרה и под. [2]); но эти повелительныя формы всего менѣе говорятъ въ пользу того, что Іоиль призывалъ къ покаянымъ обрядамъ. Нѣтъ надобности доказывать, что повелительное наклоненіе въ еврейскомъ, какъ и въ другихъ языкахъ, часто употребляется въ значеніи одобренія, поощренія и т. п. [3]). Въ книгѣ Іоиля чаще, чѣмъ

---

[1]) Ср. ниже.

[2]) Іоил. I, 13—14; II, 1. 12—17.

[3]) Гезеніусъ. Евр. граммат. переводъ Коссовича § 130.

въ другихъ библейскихъ книгахъ, оно имѣетъ такое значеніе. Наряду съ приведенными воззваніями мы читаемъ слѣдующія: „пробудитесь (הקיצו) пьяницы, и плачьте и рыдайте (בכו והילילו) всѣ пьющіе вино о виноградномъ сокѣ, ибо онъ отнятъ отъ вашихъ устъ“ [1]), или: „краснѣйте (הבישו) земледѣльцы, рыдайте (הילילו) виноградари, ибо погибла полевая жатва, виноградъ засохъ, смоковница завяла“ [2]). Очевидно, что въ этихъ выраженіяхъ повелительныя формы нельзя понимать въ строгомъ смыслѣ. Но и во всѣхъ приведенныхъ выше воззваніяхъ эти формы — не болѣе, какъ риторическія фигуры. Во время бѣдствій священники и народъ часто собирались у храма, налагали на себя посты и под. Пророкъ въ приведенныхъ воззваніяхъ одобряетъ и частію поощряетъ этотъ всеобщій трауръ, и именно *съ цѣлію утвердить мысль, что переживаемыя бѣдствія необыкновенно велики*. Да, какъ бы такъ говоритъ онъ, трубите на Сіонѣ, назначайте посты, объявляйте собранія, созывайте всѣхъ — и старцевъ, и юношей, и дѣтей! да, препоясывайтесь вретищемъ, плачьте, рыдайте, умоляйте Іегову! вы правы, дѣлая это: бѣдствія, которыя постигли васъ, дѣйствительно велики. Такъ понималъ разсматриваемыя повелительныя формы Креднеръ [3]); изъ современныхъ толковниковъ этого пониманія держится Грецъ [4]). Выписываемъ съ нужными поясненіями тѣ мѣста изъ книги Іоиля, которыя говорятъ въ пользу этого пониманія. Заключительный отдѣлъ первой части начинается такими словами: וגם עתה נאם יהוה שבו עדי וגו׳ „но и теперь Іегова говоритъ: обратитесь ко Мнѣ“ и пр. [5]) Здѣсь замѣчательно выраженіе וגם עתה. Толковники, объясняя это выраженіе, обыкновенно указываютъ на предшествующіе 10—11 стихи;

---

[1]) Іоил. I, 5.

[2]) Тамъ же I, 11.

[3]) Ioel. S. 140 f.

[4]) Der einheitliche Charakter d. Prophetie Ioels. S. 12 f. По нашему мнѣнію эта небольшая брошюра извѣстнаго іудейскаго исторіографа представляетъ важное пособіе для пониманія книги Іоиля. Мы значительно воспользовались ею при составленіи настоящей статьи.

[5]) Іоил. II, 12.

въ которыхъ упоминается о днѣ Іеговы, и перефразируютъ его такимъ образомъ: „но и теперь, когда день Іеговы такъ близокъ“. Это объясненіе неправильно. Смыслъ 10—11 стиховъ слѣдующій: прежде чѣмъ появились рои саранчи, Іегова произвелъ страшное землетрясеніе, потому что день Іеговы страшенъ. Эти слова конечно не даютъ права на указанный перифразъ. Только предвзятая мысль, что книга Іоиля содержитъ двѣ рѣчи, сказанныхъ въ различное время, могла привести къ такому объясненію. Выраженіе גם עתה указываетъ на то время, въ которое по мнѣнію толковниковъ сказана вторая рѣчь. Въ II, 22—23 пророкъ говоритъ: „Іегова далъ вамъ ранній дождь въ мѣру, и ниспослалъ вамъ дождь — ранній и поздній въ первомъ (мѣсяцѣ)... степныя пастбища зазеленѣли, — дерево принесло свой плодъ... смоковница и виноградъ оказали свою силу“. Эти слова очевидно сказаны, когда, послѣ продолжительной засухи, въ Авивѣ мѣсяцѣ быстро прошли одинъ за другимъ послѣдніе ранніе и первые поздніе дожди, и вслѣдствіе этого луга покрылись зеленью, смоковница и виноградъ зацвѣли и даже завязали ягоды. Съ точки зрѣнія этого времени пророкъ говоритъ и въ заключительномъ отдѣлѣ первой части. Перифразъ этого отдѣла долженъ быть слѣдующій: но и теперь, когда обстоятельства настолько измѣнились къ лучшему, продолжайте устроивать покаянные праздники, и кайтесь на нихъ отъ всего сердца съ намѣреніемъ улучшить свою жизнь. Правильное пониманіе выраженія גם עתה очень важно для нашей цѣли. Пророкъ въ первой части неоднократно обращается къ слушателямъ съ воззваніями: „трубите на Сіонѣ, назначайте посты, объявляйте собранія“ и проч. Точно такія же воззванія слѣдуютъ и за этимъ выраженіемъ [1]. Связь мыслей въ первой части выходитъ такая: устроивайте покаянные праздники, и даже теперь дѣлайте это. Ясно, что по крайней мѣрѣ тѣ воззванія, которыя предшествуютъ выраженію גם עתה, необходимо понимать въ указанномъ нами смыслѣ. Далѣе, въ томъ же заключительномъ отдѣлѣ замѣ-

---

[1]) Іоил. II, 15—16.

чательны увѣщанія, которыя Іоиль дѣлаетъ своимъ слушателямъ. Въ II, 13 и 17 мы читаемъ: „раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши... между притворомъ и жертвенникомъ пусть плачутъ священники... и говорятъ: умилосердись Іегова надъ народомъ Своимъ, и не предай наслѣдія Своего на поруганіе, чтобы народы владѣли ими; для чего будутъ говорить между народами: гдѣ Богъ ихъ?“ Пророкъ въ своей рѣчи обращается съ словомъ къ священникамъ, старцамъ, земледѣльцамъ, виноградарямъ и всѣмъ жителямъ земли [1]. Отсюда видно, что онъ говорилъ въ присутствіи многочисленной и разнообразной публики, т. е. на большомъ народномъ собраніи. Что это за собраніе? Само по себѣ всего естественнѣе предположить, что это покаянный праздникъ по случаю бѣдствій. Приведенныя увѣщанія подтверждаютъ это. Слова Іоиля безъ сомнѣнія содержатъ въ себѣ иронію надъ поведеніемъ слушателей. Народъ какъ прежде, во время бѣдствій, такъ и теперь очевидно собрался въ знакахъ траура—разорванныхъ одеждахъ и под. у храма, но не для исповѣданія своей грѣховности, а вѣроятно такъ же, какъ ефремляне во времена Осіи, только „изъ за хлѣба и вина“ [2]. Пророкъ, относясь съ ироніей къ такому поведенію, требуетъ покаянія не въ разорванныхъ одеждахъ, а съ разбитымъ сердцемъ, и научаетъ просить Іегову о милости ради Его святаго имени, и слѣдовательно съ глубокимъ сознаніемъ своего недостоинства. Это данное также важно для нашей цѣли. Если Іоиль говорилъ на покаянномъ собраніи, то объяснять повелительныя формы въ строгомъ смыслѣ значитъ допустить нелѣпость: пророкъ, находясь на покаянномъ праздникѣ, долженъ будетъ заботиться объ устройствѣ такого праздника, призывать къ тому, что уже сдѣлано. Наконецъ заслуживаетъ вниманія параллелизмъ 9 и 13 и сл. стиховъ первой главы. Въ 9-мъ ст. мы читаемъ: „прекратилось хлѣбное приношеніе и возліяніе въ домѣ Іеговы, плачутъ священники-служители Іеговы“; въ 13 и сл.

---

[1]) Іоил. I, 2. 11. 13 и проч.

[2]) Ос. VII, 14.

„препоясывайтесь (вретищемъ) и плачьте священники, рыдайте служители алтаря: ибо не стало въ домѣ Бога вашего хлѣбнаго приношенія и возліянія! назначайте постъ, объявляйте собраніе!“ и проч. Эти два мѣста во многомъ буквально сходны между собою; различіе состоитъ почти только въ образѣ выраженія. Въ виду этого, повелительныя формы втораго мѣста всего естественнѣе понимать какъ одобреніе того сѣтованія, о которомъ въ первомъ говорится, какъ о совершающемся фактѣ.—Разсмотрѣнныя мѣста убѣдительно говорятъ въ пользу нашего объясненія повелительныхъ формъ. Такимъ образомъ общепринятое пониманіе первой части, невѣроятное само въ себѣ, лишается и тѣхъ основаній, которыя обыкновенно указываютъ для него въ книгѣ Іоиля.

Изложенное нами объясненіе повелительныхъ формъ устраняетъ двойственность во временныхъ отношеніяхъ книги Іоиля, слѣдовательно и необходимость дѣлить ее, не смотря на очевидное единство, на двѣ самостоятельныхъ рѣчи. Дѣятельность Іоиля представляется въ слѣдующемъ видѣ. Послѣ несчастій, продолжавшихся нѣсколько лѣтъ, совершилась наконецъ перемѣна къ лучшему: дождь прошолъ,на пастбищахъ показалась зелень, смоковница и виноградъ зацвѣли и завязали ягоды. Но народъ и послѣ этого оставался еще въ тревожномъ состояніи; нужда въ настоящемъ и опасенія за будущее побуждали снова и снова созывать покаянныя собранія. Іоиль проповѣдывалъ на одномъ изъ такихъ собраній, и дѣятельность его, насколько извѣстно, этой проповѣдью началась, ею же и кончилась. Итакъ книга Іоиля содержитъ въ себѣ одну пророческую рѣчь; но эта рѣчь, какъ уже сказано выше, раздѣляется на двѣ части. Какой предметъ, планъ и взаимное отношеніе этихъ частей?

При рѣшеніи этихъ вопросовъ намъ также придется останавливаться преимущественно на первой части. Основная мысль второй части понятна, и во всѣхъ комментаріяхъ опредѣляется правильно. Іоиль передаетъ здѣсь бывшее ему откровеніе о днѣ Іеговы: скоро наступитъ тотъ великій день, когда окончатся страданія избран-

наго народа, совершится мщеніе его врагамъ и откроется слава теократіи. Трудность представляется въ опредѣленіи основной мысли первой части. Мы уже нашли, что эта часть не содержитъ въ себѣ призыва къ покаянному празднику. Увѣщанія къ сердечному покаянію и нравственному обновленію также нельзя считать ея цѣлію,— такихъ увѣщаній въ ней слишкомъ мало. Почти вся она состоитъ изъ описанія постигшихъ страну бѣдствій; но это описаніе, какъ бы оно художественно ни было, еще менѣе можетъ составлять ея задачу,— въ противномъ случаѣ она не имѣла бы характера пророческой рѣчи. Какая же основная мысль ея? Первая часть въ своемъ содержаніи имѣетъ гораздо болѣе общаго со второй, чѣмъ обыкновенно думаютъ: мысль о близости дня Іеговы лежитъ въ основаніи обоихъ частей, только раскрывается въ нихъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Составъ первой части очень несложенъ. Іоиль начинаетъ словами: „слушайте старцы и внимайте всѣ жители земли; бывало ли такъ въ дни ваши, или въ дни отцовъ вашихъ? Разсказывайте объ этомъ дѣтямъ вашимъ, а дѣти ваши (должны расказывать) своимъ дѣтямъ, а ихъ дѣти—слѣдующему роду“ [1]), и затѣмъ до конца исключительно занимается описаніемъ бѣдствій. Приведенныя начальныя слова составляютъ тему, а слѣдующее затѣмъ описаніе—развитіе этой темы. Послѣ разъясненій, которыя мы сдѣлали, опровергая гипотезу двухсоставности, это настолько очевидно, что не нуждается въ доказательствахъ. Такимъ образомъ рѣшеніе вопроса объ основной мысли первой части вполнѣ зависитъ отъ правильнаго пониманія приведенныхъ словъ. Остановимся на этомъ предметѣ. Толковники обыкновенно ослабляютъ смыслъ словъ Іоиля, относя слишкомъ многое въ нихъ на счотъ риторики. Это неправильно. Только буквальное пониманіе ихъ проливаетъ свѣтъ на всю книгу. Іоиль обращается сперва къ старцамъ, которые въ своей жизни испытали и видѣли болѣе, чѣмъ другіе, потомъ ко всѣмъ жителямъ Іудеи, и спрашиваетъ, случались ли при нихъ бѣдствія подобныя настоящимъ, или по крайней мѣрѣ

---

[1]) Іоил. I, 2—3.

слыхали ли они о такихъ отъ своихъ предковъ.. Буквальный смыслъ этого вопроса: настоящія бѣдствія — безпримѣрны въ исторіи, никогда не бывало ничего подобнаго. Затѣмъ пророкъ, увѣренный въ отрицательномъ отвѣтѣ на предложенный вопросъ, убѣждаетъ слушателей вѣчно хранить память объ этихъ бѣдствіяхъ, передавать разсказы о нихъ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Смыслъ этого увѣщанія: бѣдствія подобныя настоящимъ никогда не повторятся. Разсматриваемыя слова имѣютъ параллельное мѣсто въ II, 3, и эта параллель вполнѣ оправдываетъ наше пониманіе. Іоиль, описывая, какъ несмѣтные рои саранчи налетали на страну и опустошали ее, говоритъ: — לא נהיה מן העולם ואחריו לא יוסף עד שני דור ודור „такого воинства не бывало отъ вѣка и не будетъ послѣ въ роды родовъ". Нѣтъ никакого основанія считать это выраженіе гиперболическимъ, какъ обыкновенно дѣлаютъ толковники. Оно имѣетъ буквальный смыслъ и повторяетъ мысль разсматриваемыхъ словъ. Итакъ Іоиль въ первой части доказываетъ, что переживаемыя бѣдствія — такія явленія, подобныхъ которымъ никогда не бывало и никогда не повторится. Теперь спрашивается: какое положительное содержаніе соединяетъ пророкъ съ этимъ отрицательнымъ опредѣленіемъ? Мы утверждаемъ, что изложенное опредѣленіе бѣдствій въ книгѣ Іоиля равносильно слѣдующему: переживаемыя бѣдствія — предвѣстники дня Іеговы. Вся библейская пророческая литература убѣдительно говоритъ въ пользу этого. Пророки обыкновенно изображаютъ день Іеговы, какъ день безпримѣрныхъ бѣдствій. Современникъ Іоиля Амосъ говоритъ: „горе желающимъ дня Іеговы, онъ — тьма, а не свѣтъ! — тоже, какъ если бы кто убѣжалъ отъ льва, и попался бы навстрѣчу медвѣдь, или если бы пришелъ домой, и оперся рукою о стѣну, и змѣя ужалила бы его!.. день Іеговы — тьма, и нѣтъ въ немъ сіянія" [1]). Софонія описываетъ день Іеговы, какъ „день скорби и тѣсноты, опустошенія и разоренія, тьмы и мрака, трубы и браннаго крика, когда люди будутъ хо-

---

[1]) Амос. V, 18—20.

дить, какъ слѣпые, кровь ихъ будетъ разметана какъ прахъ, и плоть ихъ—какъ пометъ“ [1]). Подобныя картины находятся почти у всѣхъ пророковъ. Въ Новомъ Завѣтѣ время предъ кончиною міра также изображается какъ время безпримѣрныхъ бѣдствій. Въ евангеліяхъ, въ рѣчахъ I. Христа о послѣднихъ дняхъ міра мы читаемъ: „тогда будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра до нынѣ и не будетъ“ [2]). Въ апостольскихъ посланіяхъ и Апокалипсисѣ—то же самое. Кромѣ этихъ общихъ соображеній нѣкоторыя мѣста изъ самой книги Іоиля и именно изъ первой части ея, подтверждаютъ нашу мысль. Пророкъ три раза прерываетъ описаніе бѣдствій указаніемъ на день Іеговы, и во всѣхъ трехъ мѣстахъ объясняетъ тяжесть ихъ тяжестію этого дня. Эти мѣста слѣдующія: —„увы, какой день! ибо близокъ день Іеговы, и какъ опустошеніе отъ Всемогущаго приходитъ онъ“ [3]); —„трубите трубою на Сіонѣ... пусть трепещутъ всѣ жители земли, ибо приходитъ день Іеговы, ибо близокъ онъ, день тьмы и мрака, день облачный и туманный“ [4]);—„Іегова далъ гласъ Свой предъ воинствомъ Своимъ, ибо весьма многочисленно полчище Его, и силенъ исполнитель слова Его, ибо великъ день Іеговы, и весьма страшенъ, и кто выдержитъ его?“ [5]) Логическое удареніе во всѣхъ этихъ мѣстахъ должно дѣлать на тѣхъ выраженіяхъ, которыя изображаютъ день Іеговы, какъ опустошительный и страшный. Этого требуетъ контекстъ рѣчи и послѣднее приведенное мѣсто. Такимъ образомъ перифразъ пророческихъ словъ долженъ быть слѣдующій: мы переживаемъ небывалыя бѣдствія, потому что наступающій день Іеговы есть день опустошенія, тьмы, мрака и проч. Этотъ перифразъ ясно показываетъ справедливость нашей мысли. Картина землетрясенія, общая обѣимъ частямъ книги Іоиля, еще важнѣе для нашей цѣли. Выписываемъ слова пророка:

[1]) Соф. 1, 15—17.

[2]) Мѳ. XXIV, 21; Марк. XIII, 19—20.

[3]) Іоил. I, 15.

[4]) Тамъ же. II, 1—2.

[5]) Іоил. II, 11.

לפניו רגזה ארץ רעשו שמים שמש
וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם ויהוה
נתן קולו ...כי גדול יום יהוה ונורא
מאד ומי יכילנו —

„предъ нимъ (предъ саранчею — воинствомъ Іеговы) тряслась земля, колебалось небо, солнце и луна померкли, и звѣзды потеряли свой свѣтъ, и Іегова далъ гласъ свой...: ибо великъ день Іеговы и весьма страшенъ, и кто выдержитъ его„ [1])!

המנים המנים בעמק החרוץ כי קרוב יום
יהוה בעמק החרוץ שמש וירח קדרו —
וככבים אספו נגהם ויהוה מציון ישאג
ומירושלם יתן קולו ורעשו שמים וארץ

— „толпы, толпы въ долинѣ суда, ибо близокъ день Іеговы въ долинѣ суда; солнце и луна померкла и звѣзды потеряли свой свѣтъ; и Іегова съ Сіона возгремитъ и дастъ гласъ Свой изъ Іерусалима, и затрясутся небо и земля“ [2])!

Первое мѣсто принадлежитъ первой части. Іоиль здѣсь, оканчивая описаніе бѣдствій, упоминаетъ о бывшемъ не задолго землетрясеніи. Это землетрясеніе было страшно само по себѣ—оно произвело разрушеніе въ Израильскомъ царствѣ подобное разрушенію Содома и Гомморы [3]), и кромѣ того сопровождалось другими страшными явленіями,—атмосфера наполнялась туманами, застилавшими свѣтъ солнца, луны и звѣздъ, а подъ землею раздавались громовые раскаты [4]). Упоминая о землетрясеніи, пророкъ говоритъ и объ этихъ явленіяхъ. Последнее мѣсто принадлежитъ второй части, въ которой Іоиль передаетъ бывшее ему откровеніе о днѣ Іеговы. Для насъ важно, что пророкъ, описывая переживаемыя бѣдствія и пророчествуя о будущихъ, имѣющихъ открыться при наступленіи великаго дня, употребляетъ выраженія, которыя буквально сходны между собою. Это—сильное доказательство въ пользу нашей мысли.—Послѣ всего, сказаннаго нами, довольно ясно, что Іоиль и въ первой части такъ же, какъ во второй, говоритъ о близости дня Іеговы. Мы замѣтили выше, что различіе между обѣими частями заключается только въ точкѣ зрѣнія, съ которой раскрывается въ нихъ общая имъ основная

[1]) Іоил. II, 10—11.
[2]) Іоил. IV, 14—16.
[3]) Амос. IV, 11.
[4]) Ср. Христ. чт. 1876 г. янв. и февр. стр. 24 и сл.

мысль. Теперь мы можемъ точнѣе опредѣлить и это различіе. Ясно, что въ первой части пророкъ на основаніи обстоятельствъ своего времени доказываетъ близость великаго дня, а во второй передаетъ слово откровенія объ этомъ предметѣ. Нужно ли говорить, какъ плодотворенъ для пониманія книги Іоиля изложенный взглядъ на первую часть? При этомъ взглядѣ обѣ части пророческой рѣчи получаютъ тѣсную внутреннюю связь между собою и вся рѣчь является стройнымъ и законченнымъ цѣлымъ. Мы показали еще въ началѣ статьи, какъ это важно для изъясненія книги.

Планъ книги Іоиля, и въ частности первой части, которая особенно занимаетъ насъ, стройный и, можно сказать, художественный. Первая часть раздѣляется на пять небольшихъ отдѣловъ. Въ каждомъ изъ нихъ развивается извѣстная опредѣленная мысль, и всѣ они начинаются одинаковымъ образомъ—обращеніемъ къ народу или какому-нибудь классу общества. *Первый отдѣлъ* 1, 2—4 содержитъ въ себѣ тему всей части, и начинается обращеніемъ къ старцамъ и всѣмъ жителямъ Іудеи. 2—3 стихи мы уже объяснили. Въ 4-мъ стихѣ Іоиль кратко показываетъ, какія бѣдствія разумѣетъ онъ въ 2—3 стихахъ: „оставшееся отъ газамъ поѣла арбе, а оставшееся отъ арбе поѣла іелекъ, а оставшееся отъ іелекъ поѣла хасиль“. Пророкъ говоритъ здѣсь только о саранчѣ, и не упоминаетъ о землетрясеніи и засухѣ. Подобнымъ образомъ и даже во всей рѣчи онъ останавливается преимущественно на первомъ бѣдствіи. Чтобы объяснить это, нужно предположить, что рои саранчи причинили болѣе зла Іудеѣ, или по крайней мѣрѣ произвели болѣе сильное впечатлѣніе на ея жителей, чѣмъ землетрясеніе и засуха. Второй, третій и четвертый отдѣлы содержатъ въ себѣ подробное описаніе переживаемыхъ бѣдствій, которое Іоиль дѣлаетъ съ цѣлію наглядно доказать, что эти бѣдстія — явленія безпримѣрныя въ исторіи. Въ описаніи можно усматривать направленіе къ усиленію: каждый слѣдующій отдѣлъ представляетъ болѣе поразительныя картины и яснѣе раскрываетъ основную мысль. Во *второмъ отдѣлѣ* I, 5—12 описываются опустошенія на поляхъ,

въ садахъ и виноградникахъ, причиненныя главнымъ образомъ саранчею и отчасти засухою. Іоиль начинаетъ ироніей, обращаясь къ пьяницамъ и всѣмъ пьющимъ вино: пробудитесь, плачьте и рыдайте о виноградномъ сокѣ; потому что многочисленный и сильный народъ, т. е. саранча, пришелъ на землю и опустошилъ виноградъ и смоковницу,—ободралъ ихъ догола! Затѣмъ пророкъ обращается ко всему народу: אלי כבתולה חגרת שק על בעל נעוריה — „рыдай, какъ дѣвица, препоясавшаяся вретищемъ по женихѣ юности своей!“ При повелительной формѣ אלי вѣроятно подразумѣвается בת עמי—„дочь—народъ мой“. Пророкъ одобряетъ глубокій трауръ жителей Іудеи; потому что вслѣдствіе недостатка въ хлѣбѣ, винѣ и маслѣ становится невозможнымъ совершать обычныя приношенія въ храмѣ; священники, служители храма, скорбя объ этомъ, публично предаются сѣтованію, и самая земля, опустошонная и опаленная, приняла печальный видъ. Въ заключеніе пророкъ обращается къ земледѣльцамъ и виноградарямъ: краснѣйте отъ стыда и рыдайте; потому что поля ваши и сады ваши опустошены саранчею и сожжены солнцемъ; даже пальма (גם תמר), ἣ καύματι τρέφεται, по выраженію І. Флавія [1]), засохла отъ палящаго зноя. Такимъ образомъ второй отдѣлъ начинается и оканчивается обращеніемъ къ отдѣльнымъ классамъ общества, а въ срединѣ содержитъ обращеніе ко всему народу. Въ *третьемъ отдѣлѣ* I, 13—20 описываются исключительно бѣдствія, причиненныя засухой. Въ началѣ пророкъ обращается къ священникамъ, одобряя ихъ сѣтованіе и ревность къ созыванію покаянныхъ праздниковъ; затѣмъ рисуетъ картину бѣдствій. Эта картина сильнѣе предъидущей. Саранча опустошила преимущественно поля, сады и виноградники; засуха не щадитъ ничего. Посѣвы, пажити и степи выгораютъ, деревья сохнутъ, источники лишаются воды. Саранча принесла страданія людямъ, отъ засухи страдаютъ и животныя. Домашній скотъ, не только крупный, но и мелкій (גם עדרי הצאן), который обыкновенно довольствуется скудной

---

[1]) De bello. III, 10.

пищей, и дикіе звѣри,—всѣ терпятъ отъ голода и жажды. Восклицаніе горести въ 14-мъ стихѣ и молитва о помилованіи въ 19—20-мъ стихахъ сообщаютъ этой картинѣ особенную живость. Въ этомъ отдѣлѣ и основная мысль всей части высказывается яснѣе: пророкъ объясняетъ тяжесть бѣдствій тяжестію дня Іеговы [1]), и такимъ образомъ опредѣленно говоритъ, что эти бѣдствія—предвѣстники великаго дня. Въ *четвертомъ отдѣлѣ* II, 1—11 Іоиль такъ же, какъ во второмъ, останавливаетъ вниманіе преимущественно на саранчѣ, но упоминаетъ и о другихъ бѣдствіяхъ — засухѣ и землетрясеніи. Пророкъ начинаетъ обращеніемъ къ священникамъ, поощряя ихъ къ созыванію покаянныхъ собраній: трубите на Сіонѣ и т. д. Картина этого отдѣла также сильнѣе предъидущей. Направленіе къ усиленію выражается во первыхъ въ томъ, что здѣсь указываются не одно, не два, а всѣ физическія бѣдствія, обрушившіяся на Іудею, и во вторыхъ въ необыкновенной наглядности описанія. Пророкъ изображаетъ, какъ несмѣтные рои саранчи, показываясь въ видѣ яснаго отсвѣта на горизонтѣ, постепенно приближаются къ Іерусалиму, и приводятъ жителей въ трепетъ, затѣмъ подобно стройному и непобѣдимому войску врываются въ городъ и дома, и превращаютъ эдемы въ голую степь. Въ началѣ этой картины пророкъ кратко указываетъ на засуху [2]), а въ концѣ—на землетрясеніе и сопровождавшія его атмосферныя и подземныя явленія. Основная мысль всей части высказывается въ этомъ отдѣлѣ еще яснѣе, чѣмъ въ предъидущемъ. Пророкъ два раза упоминаетъ о днѣ Іеговы, объясняя тяжесть бѣдствій тяжестію этого дня [3]), и—что также заслуживаетъ вниманія—называетъ бѣдствія сильнымъ воинствомъ Іеговы и могущественнымъ исполнителемъ Его повелѣній [4]). *Пятый отдѣлъ* II, 12—17 составляетъ заключеніе первой части. До сихъ поръ Іоиль въ своей рѣчи говорилъ о прошломъ,

---

[1]) Іоил. 1, 15.
[2]) לפניו אכלה אש ואחריו תלהט להבה.
[3]) Іоил. II, 1—2. 11.
[4]) Тамъ же II, 11.

правда очень недалекомъ, но все же прошломъ. Онъ описывалъ бѣдствія, причиненныя саранчею и засухою; но мы знаемъ, что онъ выступилъ съ своей рѣчью, когда эти бѣдствія уже кончились. Въ пятомъ отдѣлѣ пророкъ обращается мыслію къ настоящему, одобряетъ поведеніе своихъ слушателей, и дѣлаетъ имъ приличныя увѣщанія. Этотъ отдѣлъ начинается обращеніемъ ко всему народу. Мы говорили выше, что жители Іудеи и послѣ того, какъ прошолъ дождь, оставались въ тревожномъ состояніи и продолжали устроивать покаянные праздники. Пророкъ одобряетъ такое поведеніе: да, и теперь, какъ бы такъ говоритъ онъ, вы должны, облеченные знаками траура, собираться у храма, и эти собранія должны быть самыя торжественныя. Но поощряя слушателей къ созыванію траурныхъ собраній, пророкъ вмѣстѣ съ тѣмъ увѣщаваетъ ихъ къ сердечному покаянію и нравственному обновленію: прежде всего смирите ваши сердца и обратитесь къ Іеговѣ, и затѣмъ уже раздирайте одежды, плачьте, рыдайте и проч. Съ этою же цѣлію въ концѣ отдѣла пророкъ влагаетъ въ уста священниковъ образчикъ молитвы. Таковы планъ и содержаніе первой части. — По поводу второй части мы не будемъ распространяться. Относительно плана ея кратко замѣтимъ слѣдующее. И эта часть такъ же, какъ первая, удобно подраздѣляется на пять небольшихъ отдѣловъ. Въ *первомъ* II, 18—27 Іоиль отъ имени Іеговы обѣщаетъ въ будущемъ времени обильные дожди и хорошіе урожаи; во *второмъ* III, 1—5 дарованіе Св. Духа всему народу, даже рабамъ и рабынямъ. Пророчествуя объ этомъ счастливомъ времени, Іоиль говоритъ, что ужасныя явленія и знаменія должны возвѣстить міру о его наступленіи. Въ *третьемъ* IV, 1—8 пророкъ обѣщаетъ мщеніе врагамъ Іудеи, именно филистимлянамъ и финикіянамъ; въ *четвертомъ* IV, 9—16 призываетъ жителей, не щадя ничего, приготовиться къ этому мщенію, перековать орала на мечи, серпы на копья и проч. [1]). При этомъ пророкъ увѣряетъ,

[1]) 9-й и 10-й стихи IV-й главы, начиная съ выраженія: הגבורים העירו, толковники обыкновенно понимаютъ какъ призывъ обращенный къ сосѣдямъ Іудеи. Гораздо лучше, въ виду контекста рѣчи и историческихъ обстоятельствъ

что въ день мщенія повторится землетрясеніе со всѣми сопровождавшими его явленіями, но на гибель не избраннаго народа, а его враговъ. Наконецъ въ *пятомъ* IV, 17—21 пророкъ кратко рисуетъ картину славнаго состоянія теократіи. По поводу содержанія второй части замѣтимъ слѣдующее. Эта часть очевидно носитъ на себѣ исключительно утѣшительный характеръ; слѣдовательно и вся рѣчь Іоиля, такъ какъ основная мысль обѣихъ частей одна и та же, отличается такимъ же характеромъ. Обстоятельства, при которыхъ пророкъ сказалъ свою рѣчь, какъ нельзя болѣе требуютъ этого. Продолжительныя бѣдствія тяжело повліяли на душевное состояніе іудеевъ: избранный народъ терялъ вѣру въ свое избраніе и отчаявался въ Іеговѣ. Это ясно видно изъ неоднократныхъ увѣреній пророка: „узнаете, что Іегова посреди Израиля; и что Онъ Богъ вашъ; узнаете, что Іегова обитаетъ на Сіонѣ, горѣ святой Его“ и проч. [1]). Въ такихъ обстоятельствахъ было бы жестоко и неумѣстно говорить обличенія, и пророкъ, какъ мы видимъ, явился не обличителемъ, а утѣшителемъ.

Намъ остается объяснить переходный отдѣлъ отъ первой части ко второй II, 18—19, и притомъ точнѣе опредѣлить взаимное отношеніе обѣихъ частей. Переходный отдѣлъ читается такъ: „и возревновалъ Іегова о землѣ Своей, и умилосердился надъ народомъ Своимъ, и отвѣтилъ Іегова, и сказалъ народу Своему“. Де-Ветте [2]), Гезеніусъ [3]), Мауреръ [4]) и др. переводятъ въ этомъ отдѣлѣ imperfecta cum ו consecutivo ויקנא וגו׳ настоящимъ или будущимъ временемъ: dann eifert, dann wird eifern u. s. w. Книга Іоиля при такомъ переводѣ получаетъ слѣдующій смыслъ: въ первой части пророкъ призываетъ священниковъ и народъ устроить покаянный

служенія Іоиля, понимать ихъ вмѣстѣ съ Е. Мейеромъ, какъ призывъ, обращенный къ самимъ Іудеямъ. Народъ послушался пророческаго призыва: вскорѣ послѣ этого началась месть сосѣдямъ за ихъ злодѣянія въ періодъ анархіи.

[1]) Іоил. II, 27; IV, 17. 21.

[2]) Bibel, übers. v. De-Wette.

[3]) Евр. граммат. § 129. 2. b.

[4]) Comment. gramm. crit.

праздникъ; во второй увѣряетъ, что Богъ милостиво приметъ это дѣло; соберитесь у храма для покаянія и молитвы,—какъ бы такъ говоритъ онъ,—и тогда Іегова возревнуетъ о землѣ Своей и т. д. Такой переводъ, не говоря о возникающихъ при немъ экзегетическихъ трудностяхъ, очевидно грѣшитъ противъ грамматики: imperfectum cum ו consecutivo имѣетъ значеніе не настоящаго или будущаго, а прошедшаго времени. Эвальдъ, Е. Мейеръ, Дэличъ, Кейль и другіе представители мнѣнія о двухсоставности считаютъ эти слова историческимъ замѣчаніемъ, соединяющимъ предполагаемыя ими двѣ рѣчи. Это объясненіе также не можетъ быть принято. Если бы разсматриваемые стихи имѣли такое значеніе, то мы читали бы въ нихъ: священники и народъ послушались пророка, созвали покаянное собраніе, и тогда Іегова возревновалъ о землѣ Своей и проч., или что-либо подобное. Предполагаемое историческое замѣчаніе, какъ бы кратко оно ни было, необходимо должно содержать въ себѣ указаніе, что пророческій призывъ къ покаянію былъ принятъ, и траурный праздникъ устроенъ. Кромѣ того это объясненіе тѣсно связано съ гипотезой двухсоставности, которую мы уже признали несостоятельной. Для того, чтобы правильно понять переходный отдѣлъ, нужно точнѣе опредѣлить взаимное отношеніе двухъ частей книги Іоиля. Въ самомъ началѣ книги мы читаемъ: דבר יהוה אשר היה אל יואל בן פתואל—слово Іеговы, которое было къ Іоилю сыну Питуила" [1]). Это выраженіе показываетъ, что пророкъ выступилъ съ своей рѣчью для того, чтобы передать слушателямъ дарованное ему откровеніе. Между тѣмъ въ первой части онъ постоянно говоритъ отъ своего лица. Только однажды мы встрѣчаемъ נאם יהוה—„обратитесь ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ вашимъ, и въ постѣ, и въ плачѣ, и въ рыданіи" [2]). Но и въ этомъ случаѣ נאם ה' безъ сомнѣнія не болѣе какъ риторическій оборотъ. Это ясно видно изъ того, что въ слѣдующемъ же стихѣ увѣщаніе продолжается такъ: „обратитесь къ Іеговѣ Богу вашему". Еще поразительнѣе,—

[1]) Іоил. I. 1.

[2]) Тамъ же. II, 12.

въ первой части въ противоположность второй пророкъ выражается о дарованіи небесной помощи съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ: „кто знаетъ (מי יודע), не сжалится ли Іегова, и не оставитъ ли послѣ себя благословенія“ [1]). Обѣщанное въ началѣ книги слово Іеговы начинается только со второй части. Здѣсь пророкъ почти постоянно говоритъ отъ лица Божія, и въ тѣхъ случаяхъ, когда говоритъ отъ своего лица, обыкновенно прибавляетъ „такъ Іегова сказалъ“ [2]). Здѣсь и относительно будущаго благословенія мы находимъ опредѣленное предсказаніе [3]). Ясно такимъ образомъ, что первая часть составляетъ введеніе ко второй, и содержитъ въ себѣ личныя соображенія пророка, которыя онъ излагаетъ съ цѣлію усилить дѣйствіе слова Іеговы; напротивъ вторая часть есть главная въ книгѣ, и содержитъ въ себѣ самое слово Іеговы. Послѣ этихъ замѣчаній не трудно понять значеніе переходнаго отдѣла въ составѣ книги. Въ этомъ отдѣлѣ пророкъ, повторяя мысль начальныхъ словъ своей рѣчи, очевидно хочетъ сказать, что онъ оканчиваетъ личныя соображенія и приступаетъ къ главному предмету—сообщенію дарованнаго ему откровенія. Указанный нами составъ книги Іоиля—не безпримѣрный въ пророческой литературѣ. Многіе отдѣлы книги Іереміи построены такимъ же образомъ. Особенно замѣчательна въ этомъ отношеніи рѣчь Іереміи въ XIV-й и XV-й главахъ, сказанныхъ во время засухи. Пророкъ начинаетъ такъ: „слово Іеговы, которое было къ Іереміи по случаю бездождія“; но затѣмъ вмѣсто того, чтобы передать полученное имъ откровеніе, изображаетъ переживаемое бѣдствіе и молится отъ лица народа. Слово Іеговы, бывшее по случаю бездождія, мы находимъ съ новымъ введеніемъ „такъ говоритъ Іегова“ въ XIV, 10—12; но далѣе опять слѣдуетъ отступленіе, въ которомъ идетъ рѣчь о предсказаніяхъ ложныхъ пророковъ. Въ XIV, 17 мы читаемъ: „скажи имъ (говоритъ Іегова) слово сіе“; но и здѣсь вмѣсто откровенія слѣдуетъ молитва пророка, на этотъ разъ

[1]) Тамъ же. II, 14.

[2]) Тамъ же. III, 5; IV, 8.

[3]) Тамъ же. II, 19—27.

отъ его лица. Откровеніе, начавшееся въ XIV, 10—12, продолжается и оканчивается опять съ новымъ введеніемъ „и сказалъ Іегова ко мнѣ“ только въ XV, 1—9, и эти девять стиховъ безъ сомнѣнія составляютъ верно всей рѣчи. Замѣчательно, что въ этой рѣчи Іеремiи такъ же, какъ въ книгѣ Іоиля, отступленіе содержитъ въ себѣ изображеніе переживаемаго бѣдствія, молитву отъ лица народа [1]) и собственную молитву пророка [2]). Подобнымъ же образомъ построена рѣчь Іеремiи въ XL—XLII главахъ, сказанная іудеямъ, которые послѣ убіенія Годоліи рѣшились переселиться въ Египетъ. Эта рѣчь начинается такъ: „слово Іеговы, которое было къ Іереміи послѣ того, какъ Навузарданъ отпустилъ его изъ Рамы“. Затѣмъ слѣдуетъ продолжительный историческій разсказъ, и только съ XLII, 7, съ новымъ введеніемъ, „по прошествіи десяти дней было слово Іеговы къ Іереміи: такъ говоритъ Іегова Богъ Израилевъ“, начинается изложеніе самаго откровенія. Если бы переходный отдѣлъ въ книгѣ Іоиля читался такъ: ויאמר יהוה אלי — „и сказалъ Іегова ко мнѣ“ [3]), въ такомъ случаѣ едва ли кто нибудь затруднился бы опредѣлить его значеніе въ составѣ книги. Только нѣсколько своеобразная форма этого отдѣла была причиной всѣхъ недоразумѣній. Но ויען יהוה ויאמר לעמו — „и отвѣтилъ Іегова и сказалъ народу Своему“ вполнѣ параллельно ויאמר יהוה אלי — „и сказалъ Іегова ко мнѣ“. Глаголъ ענה употребляется въ библіи и о такихъ откровеніяхъ, которыя дарованы не какъ отвѣтъ на вопросъ пророка [4]). Въ формѣ же этого отдѣла можно усматривать ὕστερον πρῶτερον, и слѣдовательно перефразировать его такимъ образомъ: Іегова, такъ какъ онъ возревновалъ ל землѣ Своей и умилосердился надъ народомъ Своимъ, отвѣтилъ народу Своему и сказалъ. Указанное нами значеніе этого отдѣла совершенно ясно въ такомъ перифразѣ.

---

1) Ср. Іоил. II, 17.
2) Ср. Іоил. I, 19.
3) Ср. Іер. XV, 1.
4) Ср. Іер. XXIII, 36.

Въ заключеніе повторимъ выводы, къ которымъ мы пришли въ нашемъ изслѣдованіи: 1) книга Іоиля содержитъ въ себѣ не двѣ самостоятельныхъ рѣчи, а одну, которая раздѣляется на двѣ части, и была сказана на покаянномъ праздникѣ по окончаніи бѣдствій; 2) эта рѣчь имѣетъ исключительно утѣшительный характеръ,—въ первой части пророкъ на основаніи обстоятельствъ своего времени доказываетъ близость дня Іеговы, во второй передаетъ бывшее ему откровеніе объ этомъ предметѣ; 3) планъ рѣчи стройный и художественный,—обѣ части подраздѣляются каждая на пять небольшихъ отдѣловъ, и каждый отдѣлъ освѣщаетъ основную мысль съ новой стороны; наконецъ 4) первая часть по своему содержанію составляетъ введеніе ко второй главной части, переходный же отдѣлъ повторяетъ надписаніе, стоящее въ началѣ книги.

Ѳ. Покровскій.

Неповрежденность книги пророка Іереміи.

IV.

Подлинность Іер. XXXIX, 1—14 и происхожденіе Іер. LII.

Отсутствіе Іер. XXXIX, 4—13 въ греч. переводѣ LXX даетъ случай прежде всего Моверсу (стр. 14) отвергнуть написаніе отсутствующихъ стиховъ пророкомъ Іереміею. Затѣмъ Гитцигъ (стр. 305) не признаетъ подлинности 1—2 ст.: для вводнаго замѣчанія эти стихи будто бы слишкомъ длинны и слишкомъ отдаляютъ другъ отъ друга первую половину 1 ст. („когда взятъ былъ Іерусалимъ") и тѣсно связанный съ нею 3 стихъ. За то, также вопреки Моверсу, Гитцигъ утверждаетъ подлинность 11—13 ст., полагая, что пропускъ этихъ стиховъ у LXX объясняется лишь видимымъ противорѣчіемъ ст. 13 (находящагося въ тѣсной связи съ 11 и 12 ст.) съ 3 ст., которое переводчику представлялось непримиримымъ. Обоихъ названныхъ ученыхъ превосходитъ въ настоящемъ случаѣ Графъ (стр. 462 и слѣд.), считая въ разсматриваемомъ отдѣленіи подлинными только первую половину 1 ст. и ст. 3-й и относя къ неподлиннымъ элементамъ и ст. 14. Наконецъ Нёгельсбахъ (стр. 274 — 276) готовъ допустить подлинность 1 и 2 ст., согласенъ съ Гитцигомъ относительно ст. 11—13 и считаетъ чужою вставкою въ произведеніе пророка Іереміи лишь ст. 4—10.

Вообще, разсматриваемое мѣсто обличаютъ въ несообразности и противорѣчіяхъ съ другими, несомнѣнно-подлинными, историческими

свидѣтельствами: вотъ общее основаніе, на которомъ покоятся изложенныя сужденія критиковъ. Приступая къ подробному разбору этихъ сужденій, въ частности коснемся сначала основаній, которыми подкрѣпляется возраженіе противъ подлинности ст. 11—14. Въ этихъ послѣднихъ стихахъ рѣчь идетъ объ особенномъ приказаніи Навуходоносора, въ силу котораго Невузараданъ долженъ былъ оказать благосклонное вниманіе пророку Іереміи. Влѣдствіе этого приказанія, Іеремія (по ст. 14) освобожденъ былъ изъ подъ стражи, гдѣ содержался при Седекіи, и оставленъ „жить среди народа" подъ покровительствомъ Гедаліи въ Іерусалимѣ. Такъ по XXXIX главѣ. Между тѣмъ въ XL главѣ читается, что Невузараданъ освободилъ Іеремію только въ Рамѣ, куда пророкъ отправленъ былъ связанный вмѣстѣ съ другими назначенными къ переселенію. О чрезвычайномъ повелѣніи Навуходоносора относительно Іереміи совсѣмъ нѣтъ рѣчи; напротивъ ясно видно, что это повелѣніе, если и существовало оно, осталось неисполненнымъ въ свое время и въ полной мѣрѣ. Желая представить это распоряженіе не болѣе, какъ выдумкой позднѣйшаго распространителя текста, Графъ замѣчаетъ: „Навуходоносоръ въ Ривлѣ едва-ли заботился много объ іудейскомъ пророкѣ, и Невузараданъ въ первое время пребыванія въ Іерусалимѣ имѣлъ много гораздо-болѣе важнаго дѣла, чѣмъ заботы о судьбѣ Іереміи" (Graf, стр. 469).

Въ отвѣтъ на такіе упреки въ непослѣдовательности, которую будто бы вносятъ ст. 11—14 въ исторію XXXIX — XL гл., мы можемъ воспользоваться соображеніями Нѣгельсбаха (стр. 276—277), достаточно защищающими умѣстность и сообразность этихъ стиховъ въ томъ порядкѣ повѣствованія, въ какомъ оно предлагается въ еврейскомъ текстѣ. Нельзя думать (вмѣстѣ съ Графомъ), что Невузараданъ дѣйствовалъ по собственной инціативѣ, освобождая въ Рамѣ Іеремію. Совсѣмъ не въ духѣ восточнаго деспотизма и крайней централизаціи поступалъ бы начальникъ тѣлохранителей, позволяя себѣ особенно благосклонное обращеніе съ однимъ изъ враговъ своего властелина. Вѣрнѣе всего, что этотъ властелинъ

сообщилъ своему главному слугѣ свое мнѣніе объ Іереміи, не какъ врагѣ, а какъ другѣ халдеевъ, заслуживающемъ полнаго снисхожденія и особеннаго вниманія. Болѣе чѣмъ вѣроятна историческая достовѣрность приказанія, даннаго Невузарадану Навуходоносоромъ и сообщаемаго намъ въ XXXIX, 11. 12. Что Навуходоносоръ зналъ объ Іереміи, его увѣщаніяхъ къ народу — сдаться халдеямъ безъ сопротивленія (XX, 9. XXXVIII, 2), это несомнѣнно послѣ того, какъ мы знаемъ о многихъ евреяхъ, добровольно предавшихся халдеямъ (XXXIX, 9, LII, 15) и предавшихся, вѣроятно, вслѣдствіе убѣжденій Іереміи. Что же удивительнаго, если царь вавилонскій далъ особенный приказъ своему уполномоченному—обойтись снисходительнѣе съ тѣмъ лицомъ, которое главнымъ образомъ убѣждало евреевъ не сопротивляться завоевателямъ? Затѣмъ, изъ первыхъ стиховъ XL главы усматривается, что приказъ Навуходоносора не былъ въ точности исполненъ относительно Іереміи. Но можетъ-ли это обстоятельство служить достаточнымъ основаніемъ къ тому, чтобы не признавать подлинности приказа? Нельзя ли даже и при свидѣтельствѣ XL гл. думать, что тотъ приказъ Навуходоносора былъ исполненъ въ свое время въ Іерусалимѣ и только потомъ снова былъ нарушенъ вслѣдствіе тѣхъ или другихъ случайностей? Въ самомъ дѣлѣ, если XXXIX, 14 исторически достовѣренъ, то Невузараданъ исполнилъ волю своего царя, освободивъ Іеремію изъ подъ стражи, предоставивъ ему жить среди народа и сверхъ того поручивъ его особенному попеченію Гедаліи — также, какъ видно, другу халдеевъ (ср. XL, 5. 7.). Но затѣмъ самая эта свободная жизнь среди народа, право „входить и выходить“ (ср. XXXVII, 4) могли послужить для Іереміи причиною новаго его ареста. При той страшной неурядицѣ, когда по разрушеніи Іерусалима почти все его населеніе приготовляемо было къ насильственному переселенію въ чужія страны, когда Невузараданъ не могъ, конечно, лично слѣдить за исполненіемъ всѣхъ своихъ распоряженій и когда Гедалія, вѣроятно, принималъ уже на себя извѣстныя важныя обязанности, соотвѣтствующія его будущему намѣстниче-

скому званію, въ это время Іеремія, свободно жившій среди народа, легко могъ быть не отличенъ отъ прочаго народа и, связанный, могъ быть уведенъ въ Раму. Здѣсь однако же на него снова обращено было то особенное вниманіе, которое было предметомъ особаго распоряженія вавилонскаго царя, и онъ былъ снова освобожденъ и отосланъ къ Гедаліи.

Есть еще обстоятельство, которое, какъ кажется нѣкоторымъ критикамъ, ставитъ ст. 11 — 14 въ противорѣчіе съ нѣкоторыми подробностями предшествующаго повѣствованія и историческими свидѣтельствами, предлагаемыми въ другихъ мѣстахъ священныхъ книгъ. Именно, здѣсь говорится, что Іеремія былъ освобожденъ изъ-подъ стражи Невузараданомъ. А извѣстно изъ Іер. LII, 12 и 4 Цар. XXV, 8, что этотъ начальникъ тѣлохранителей явился въ Іерусалимъ лишь спустя мѣсяцъ послѣ взятія Іерусалима халдейскимъ войскомъ (Іерусалимъ былъ взятъ въ 9 день 4-го м. 11-го года Седекіи, а Невузараданъ прибылъ сюда въ 10-й д. [по 4 Цар. XXV, 8 — въ 7-й д.] 5-го мѣсяца того же года). Между тѣмъ по XXXVIII, 28 Іеремія сидѣлъ во дворѣ стражи до того дня, когда былъ взятъ Іерусалимъ. Опять обращаемся къ соображеніямъ Нѣгельсбаха, чтобъ примирить кажущееся противорѣчіе. День (евр. יוֹם) не всегда можно принимать въ строго ограниченномъ смыслѣ 24 часовъ времени; это слово обозначаетъ иногда просто извѣстное опредѣленное продолженіе времени, въ которое совершается то или другое событіе, ср. Іер. VII, 25; XI, 7. Суд. XVIII, 30. Взятіе Іерусалима, овладѣніе имъ формально совершилось въ тотъ моментъ, когда двое вавилонскихъ вельможъ, предводительствовавшихъ войскомъ Навуходоносора, заняли мѣсто въ среднихъ воротахъ города [1]), XXXIX, 3. Но эти вельможи, какъ

---

[1]) שַׁעַר הַתָּוֶךְ такъ назывались въ древнемъ Іерусалимѣ ворота въ стѣнѣ, отдѣлявшей верхнюю часть города отъ нижней. Они находились въ самомъ центрѣ города и по своему положенію были особенно благопріятны для постояннаго и бдительнаго надзора, который отсюда должны были простирать завоеватели (Гитцигъ, Графъ, Нѣгельсбахъ). Ворота, или вѣрнѣе, площадь около во-

видно, не имѣли отъ своего царя полномочія распорядиться судьбою города и его жителей. Съ такимъ полномочіемъ явился потомъ Невузараданъ, и до прибытія этого послѣдняго не было принимаемо никакихъ дальнѣйшихъ мѣръ тѣми, засѣдавшими въ среднихъ воротахъ, лицами; сохранялось полное status quo. Окончательнымъ и полнымъ взятіемъ Іерусалима нужно признать прибытіе туда начальника тѣлохранителей съ правомъ сожечь городъ, разрушить его укрѣпленія и жителей выселить. Пребываніемъ въ Іерусалимѣ Невузарадана съ одной стороны и съ другой—занятіемъ мѣста административнаго и судебнаго управленія страною,—этими двумя моментами ограничивается пространство времени, названное въ XXXVIII, 28—„днемъ, когда былъ взятъ Іерусалимъ“. При томъ statu quo. которое соблюдалось въ завоеванномъ городѣ до Невузарадана, и Іеремія не могъ быть освобожденъ изъ-подъ стражи. Однако же, по изложеннымъ соображеніямъ, этотъ пророкъ могъ сказать о себѣ, что онъ былъ освобожденъ *въ день* взятія Іерусалима, не смотря на то, что въ строгомъ смыслѣ это взятіе совершилось за мѣсяцъ раньше его освобожденія.

Обращаясь къ XXXIX, 1—2. 4—10, замѣчаемъ прежде всего, что стихи эти буквально сходны съ Іер. LII, 4—16 и 4 Цар. XXV, 1—12, съ нѣкоторыми лишь сокращеніями и измѣненіями. Необходимо разсмотрѣть тѣ отличія текста гл. XXXIX отъ LII Іер. и 4 Цар. XXV гл., которыя даютъ нѣкоторымъ критикамъ поводъ считать XXXIX, 1—2. 4—10 лишь искаженіемъ текста, имѣющаго свое первоначальное и законное мѣсто въ Іер. LII гл. и 4 Цар. XXV гл., въ XXXIX же главѣ Іер. лишь порывающаго естественную нить повѣствованія. Между этими отличіями—а) про-

---

ротъ служила и служитъ на востокѣ мѣстомъ, гдѣ бываютъ рынки, собирается народъ и гдѣ, поэтому, цари, начальники или старѣйшины народные находятъ наиболѣе удобнымъ открывать свои административныя и судебныя засѣданія. Понятно такимъ образомъ, почему занятіе такого мѣста вавилонскими сановниками можно и должно считать офиціальнымъ вступленіемъ во владѣніе городомъ.

пускъ замѣчанія о крайнемъ усиленіи голода (Іер. LII, 6. 4 Цар. XXV, 3) имѣлъ будто бы слѣдствіемъ, что время этого усиленія голода смѣшано въ XXXIX, 2 со временемъ взятія города. б) Первыя слова ст. 4—*и когда увидѣлъ ихъ Седекія* (ихъ нѣтъ ни въ Іер. LII гл., ни въ 4 Цар. XXV гл.) находятъ несообразными, понимать ли ихъ буквально, потому что *ночью* онъ не могъ видѣть никого и ничего,—или понимать такъ, что Седекія сдѣлалъ попытку бѣжать лишь послѣ того, какъ со стороны враговъ послѣдовало формальное вступленіе во владѣніе городомъ. в) Въ выраженіи ст. 9 *переметчиковъ, которые передались ему*, это послѣднее мѣстоименіе עָלָיו находятъ крайне неестественнымъ относить къ царю вавилонскому въ ст. 6 (въ Іер. LII, 15 и 4 Цар. XXV, 11 говорится прямо: *которые предались царю вавилонскому*); относить же его къ Невузарадану, вслѣдъ затѣмъ называемому, было бы—говорятъ—исторической несообразностію. г) Находятъ безсвязными и непослѣдовательными послѣднія слова ст. 4 *и пошелъ дорогою пустынною* (въ Іер. LII, 7 *и пошли*) послѣ предшествующей рѣчи о многихъ лицахъ и при слѣдующемъ אַחֲרֵיהֶם *за ними* (погнались). д) Наконецъ въ XXXIX гл. опущено извѣстіе о прибытіи въ Іерусалимъ Невузарадана, начальника тѣлохранителей, чрезъ мѣсяцъ послѣ взятія Іерусалима (Іер. LII, 12. 4 Цар. XXV, 8). Вслѣдствіе этого пропуска становится будто бы непонятною внезапная рѣчь о Невузараданѣ въ ст. 9 и сл., и выраженіе *въ день тотъ* („далъ Невузараданъ виноградники и пашни“ ст. 10) есть будто бы грубая ошибка.

Эти кажущіяся несообразности и противорѣчія, съ особенною силою выставленныя въ послѣднее время Графомъ и Нѣгельсбахомъ, могутъ быть объяснены и примирены слѣдующими соображеніями:

а) Время усиленія голода въ Іерусалимѣ и по Іер. LII гл. и по 4 Цар. XXV гл. совпадало со временемъ взятія города непріятелемъ, и, вѣроятно, голодъ и произвелъ между осажденными дальнѣйшую невозможность сопротивляться. Такимъ образомъ нѣтъ

ничего несообразнаго, если взятіе города относится къ тому же времени, которое въ другомъ мѣстѣ обозначено, какъ моментъ крайней степени голода осажденныхъ. Что мы теперь находимъ вѣроятнымъ и нимало не несообразнымъ, о томъ пророкъ въ свое время говорилъ по личному опыту.

б) Выраженіе — *когда увидѣлъ ихъ Седекія* можно и не принимать въ такомъ строгомъ смыслѣ, что онъ бѣжалъ лишь послѣ того, какъ своими глазами увидѣлъ, что вельможи царя вавилонскаго заняли мѣсто въ среднихъ воротахъ города. Выраженіе это „увидѣлъ“ можетъ быть понято и въ томъ болѣе общемъ смыслѣ, что Седекія узналъ, получилъ извѣстіе о вторженіи халдеевъ въ городъ (ср. Іер. XXXIII, 24, гдѣ глаголъ רָאָה употребленъ въ такомъ же смыслѣ). Такое пониманіе тѣмъ болѣе вѣроятно, что глаголъ רָאָם имѣетъ своимъ подлежащимъ не одного только Седекію, но и слѣдующихъ за нимъ „всѣхъ военныхъ людей“ [1]. Войско, конечно, не могло не замѣтить непріятельскаго вторженія въ защищаемый имъ городъ; ночью оно могло быть еще бдительнѣе. Оно не могло также не извѣстить немедленно царя о крайней опасности, въ которую его ставило занятіе города непріятелемъ. А такъ какъ была ночь, то скорый доступъ къ царю могъ быть затрудненъ тѣми или другими обстоятельствами, неизбѣжными во время ночи; и халдеи могли многое сдѣлать прежде, чѣмъ Седекія готовъ былъ бѣжать. Съ другой стороны, достаточно извѣстенъ нерѣшительный, крайне трусливый характеръ Седекіи (ср. XXXVII, 17. XXXVIII, 5. 14 и сл.). Нѣтъ особенно невѣроятнаго въ предположеніи, что колеблясь между надеждами, которыя внушали ему ложные пророки, и страхомъ печальной участи, предсказанной Іереміею, онъ не могъ до самаго послѣдняго времени предпринять ничего рѣшительнаго для спасенія своей личности. И эта послѣдняя отчаянная попытка спастись бѣгствомъ могла быть ему внушена лишь цѣлою толпой другихъ бѣжавшихъ отъ той же

---

[1]) Ср. Nägelsbach, Hebräische Grammatik § 105. 6, стр. 225, по 3 издан. 1869 года.

опасности. Онъ могъ быть увлеченъ этими другими, одинъ же самъ по себѣ, можетъ быть, и не рѣшился бы бѣжать.

в) Можно ли видѣть особенно-великую погрѣшность въ замѣнѣ словъ — (передались) *царю вавилонскому* мѣстоименіемъ — (передались) *ему*. Въ самомъ-ли дѣлѣ это послѣднее, сохраняя историческій смыслъ, можно относить лишь къ царю вавилонскому? Нельзя-ли съ равнымъ правомъ видѣть здѣсь указаніе на слѣдующее затѣмъ лицо Невузарадана? Вѣдь тѣ переметчики, о которыхъ въ Iер. LII гл. и 4 Цар. XXV сказано, что они передались царю вавилонскому, передались не ему же лично (потому что онъ только началъ осаду Iерусалима, удалившись вскорѣ затѣмъ въ Ривлу), а тѣмъ тремъ министрамъ его, которыхъ онъ оставилъ руководить осадой и которые названы въ XXXIX, 3. И коль скоро между этими тремя первымъ является Невузараданъ, то не могъ ли Iеремія сказать, что переметчики передавались этому Невузарадану? Съ своими чрезвычайными полномочіями начальникъ тѣлохранителей являлся здѣсь въ качествѣ царскаго намѣстника и замѣнялъ своею особой личное присутствіе Навуходоносора. Переметчики, конечно, подчинены были его главному вѣдѣнію, хотя отдались халдеямъ и прежде его прибытія въ Iерусалимъ.

г) Въ XXXIX, 4 рѣчь совсѣмъ не представляется такою безсвязною и непослѣдовательною, какою находятъ ее Графъ и Нѣгельсбахъ вслѣдствіе смѣшенія здѣсь единственнаго и множественнаго числа при одномъ множественномъ подлежащемъ. Дѣло представляется такимъ образомъ. Седекія бѣжалъ изъ города вмѣстѣ съ толпою военныхъ людей. Но эти люди, по Iер. LII, 8 и 4 Цар. XXV, 5, по выходѣ изъ города, разбѣжались отъ царя, оставивъ его одного. Iеремія занятъ главнымъ образомъ судьбою Седекіи (почему такъ, объ этомъ рѣчь впереди), и потому говоритъ во множественномъ числѣ, когда царь бѣжитъ вмѣстѣ съ своими воинами („и побѣжали и вышли ночью“), но употребляетъ вслѣдъ затѣмъ единственное число, когда говоритъ о царѣ, оставшемся одинокимъ на пустынной дорогѣ (וַיֵּצֵא דֶּרֶךְ הָעֲרָבָה XXXIX, 4),

Что сталось съ воинами, онъ не находитъ нужнымъ говорить (какъ ничего нѣтъ объ этомъ и въ Іер. LII гл. и 4 Цар. XXV гл.). Съ другой стороны халдеи погнались за всѣми бѣглецами אַחֲרֵיהֶם, но, какъ видно, особенно старались схватить царя евреевъ; на немъ и сосредоточили они главнымъ образомъ свое вниманіе послѣ того, какъ товарищи его по бѣгству разбѣжались: *и настигли Седекію*. Пойманы ли были воины бѣжавшіе, опять не сказано.

д) Наконецъ всѣ вмѣстѣ ст. 4 — 10 находятъ невяжущимися съ предъидущимъ и послѣдующимъ разсказомъ и, какъ на доказательство принадлежности этой мнимой вставки рукѣ невѣжественнаго позднѣйшаго исправителя, указываютъ на пропускъ извѣстія о прибытіи Невузарадана въ Іерусалимъ чрезъ мѣсяцъ послѣ взятія этого города. Нужно, однакоже, вникнуть въ ходъ повѣствованія XXXIX гл. въ связи съ предъидущею исторіею пророка, подумать о цѣли повѣствователя, и XXXIX, 4 — 10 могутъ представиться не неумѣстными здѣсь; возмущающій критиковъ пропускъ можетъ и потерять характеръ вопіющей ошибки. Съ XXXVII гл. пророкъ описываетъ свою жизнь, свои страданія при царѣ Седекіи. Съ той поры, какъ халдейское войско въ первый разъ подступило къ Іерусалиму, Іеремія не переставалъ твердить іудеямъ, что единственное спасеніе для нихъ въ добровольной сдачѣ врагамъ (XXXVIII, 2; ср. XX, 9), что напрасно надѣются они на отступленіе халдеевъ отъ Іерусалима, безъ всякаго вреда этому послѣднему (XXXVII, 6—10), что въ случаѣ сопротивленія — евреевъ ожидаетъ мечъ, голодъ и чума (XXXVIII, 2). За такія предсказанія особенно преслѣдовали пророка князья іудейскіе (XXXVIII, 4); подозрѣвая его въ измѣнѣ отечеству (XXXVII, 13), обвиняя въ распространеніи малодушія между защитниками Іерусалима (XXXVIII, 4), они бросали его въ темницу (XXXVII, 15), потомъ въ грязную яму (XXXVIII, 6). Царь не имѣлъ духа противиться въ этомъ случаѣ своимъ вельможамъ (XXXVIII, 5) и могъ лишь смягчать незаслуженное наказаніе (XXXVII, 21;

XXXVIII, 10. 28) и то не иначе, какъ уступая просьбамъ самого Іереміи (XXXVII, 18 и сл.) или другихъ лицъ — его заступниковъ (XXXVIII, 8 и сл.). Въ XXXIX гл. описывается переворотъ въ судьбѣ лицъ, причинившихъ пророку такъ много зла, — переворотъ, вслѣдствіе котораго должна была измѣниться и судьба самого Іереміи. Царь, сдѣлавъ попытку бѣжать, былъ схваченъ врагами, ослѣпленъ предъ глазами Навуходоносора и въ оковахъ уведенъ въ Вавилонъ. Всѣ вельможи іудейскіе были казнены смертію въ Ривлѣ (XXXIX, 4—7). Занятый судьбою этихъ лицъ, обращаясь затѣмъ къ печальной участи города и народа, жестоко наказанныхъ за отступничество и непослушаніе словамъ пророковъ Божіихъ (ст. 8 — 10), Іеремія не считаетъ нужнымъ быть особенно внимательнымъ къ точнѣйшему опредѣленію времени описываемыхъ событій (послѣ общаго хронологическаго указанія — ст. 1. 2), равно какъ не слѣдитъ тщательно за смѣною лицъ, игравшихъ первыя роли въ средѣ халдеевъ. Но если уже для событій, изложенныхъ въ 4 — 7 ст., нужно было достаточно времени: то можно-ли считать внезапнымъ появленіе Невузарадана въ ст. 9, — не слѣдуетъ-ли, напротивъ, выраженіе „въ день тотъ" (ст. 10) понимать не въ буквальномъ, строго ограниченномъ, а въ томъ, болѣе широкомъ, хотя и не менѣе опредѣленномъ, смыслѣ, какой разъясненъ нами выше [1])?

Нужно, въ заключеніе, сказать нѣсколько словъ объ отношеніи XXXIX главы къ гл. LII и къ 4 Цар. XXV гл. Предшествующія разсужденія достаточно ясно показываютъ, что извѣстныя части XXXIX главы, при сходствѣ съ разсказомъ LII гл. и 4 Цар. XXV гл., носятъ всѣ признаки самостоятельной исторіи, имѣющей здѣсь тѣсную, органическую связь съ предшествующимъ и послѣдующимъ повѣствованіемъ. При такой связи, исторія эта очевидно составляетъ и произведеніе того же лица, который пи-

[1]) Нѣкоторыя изъ разъясненій, предложенныхъ здѣсь, кратко намѣчены въ сочиненіи «Отношеніе перевода LXX къ масоретскому тексту въ кн. Іереміи» (стр. 232 и сл., подстр. примѣч.), но единственно въ виду мнѣнія Моверса.

салъ и XXXVII—XXXVIII гл. и не повторяющіяся въ другихъ мѣстахъ части XXXIX главы. Но какъ объяснить сходство между этой послѣдней главой съ одной стороны и гл. LII Іереміи и 4 Цар. XXV гл. съ другой?

Вопроса этого не могло бы и быть, если бы Іер. LII гл. всѣми признавалась подлиннымъ произведеніемъ Іереміи. Между тѣмъ изъ новѣйшихъ учоныхъ одинъ только Гѣверникъ (Einl. II. 2, стр. 248) признаетъ подлинность этой главы и то за исключеніемъ ст. 31—34. Всѣ прочіе учоные того мнѣнія, что Іер. LII гл. имѣетъ первоначальное свое мѣсто въ книгѣ Царствъ, въ концѣ которой она и повторяется почти буквально (4 Цар. XXIV, 18—XXV, 30); въ книгу же Іереміи она перенесена кѣмъ-либо позднѣе для объясненія нѣкоторыхъ пророчествъ Іереміи чрезъ показаніе ихъ исполненія. Вопросъ объ авторѣ LII гл. находится, такимъ образомъ, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи 3 и 4 книгъ Царствъ въ ихъ настоящемъ видѣ. Намъ нѣтъ нужды держаться мнѣнія Гѣверника; напротивъ, ясное замѣчаніе въ концѣ LI главы: *доселѣ рѣчи Іереміи* представляетъ прямое свидѣтельство самой книги, что слѣдующій затѣмъ разсказъ не есть рѣчь Іереміи. Кромѣ того, событія, сообщенныя въ LII, 31—34, слишкомъ поздни, чтобъ Іеремія могъ писать о нихъ. Отчасти раздѣляя, такимъ образомъ, взглядъ большинства учоныхъ на Іер. LII гл., мы однакоже не согласны видѣть (вмѣстѣ со многими изъ нихъ) въ этой главѣ совершенно чуждое Іереміи произведеніе, изъ котораго позднѣе сдѣлано заимствованіе въ XXXIX главу, много будто бы потерявшую отъ того въ своей органической цѣлости. Нельзя совершенно чуждаться мысли, ведущей свое начало изъ древняго талмудическаго преданія [1]) и въ новѣйшее время защищаемой Моверсомъ [2]), что Іеремія въ извѣстномъ смыслѣ и въ извѣстной степени мо-

---

[1]) «Іеремія, говорятъ талмудисты, написалъ свою книгу, книгу Царей и Плачъ». Bava bathra fol. 15. a.

[2]) De utriusque recensionis etc. p. 46. 47.

жетъ считаться авторомъ 3 и 4 книгъ Царствъ. Моверсъ (стр. 47) указываетъ довольно много параллелей между этими книгами и книгою Іереміи. Считать-ли этого пророка авторомъ такъ называемой סֵפֶר מְלָכִים, первоначальнаго источника книгъ Царей [1]), или же полагать, что Іереміей или Варухомъ составлено было описаніе послѣднихъ дней царства іудейскаго, откуда впослѣдствіи сдѣланы извлеченія какъ въ 4 книгу Царствъ, такъ и въ конецъ книги Іереміи [2]): здѣсь не мѣсто входить въ подробное изслѣдованіе объ этомъ. Здѣсь необходимо только замѣтить, что 4 Цар. XXV, 22—26 очевидно составляютъ сокращонное изложеніе событій, переданныхъ въ Іер. XXXIX—XLIII гл. Затѣмъ, если вѣренъ тотъ результатъ разсмотрѣнія XXXIX, 1. 2. 4—10, что это послѣднее отдѣленіе имѣетъ характеръ подлиннаго, именно здѣсь имѣющаго свое законное мѣсто, разсказа,—если такъ: то въ 4 Цар. XXV, 1—12 и Іер. LII, 4—16 нельзя не признать зависимости отъ исторіи первой половины Іер. XXXIX главы. Это съ одной стороны. Съ другой Іер. LII, 19—23 представляютъ болѣе подробное исчисленіе принадлежностей храма, унесенныхъ въ Вавилонъ, чѣмъ какое предлагается въ 4 Цар. XXV, 15—17, и такимъ образомъ даютъ право предполагать въ авторѣ близкое, очевидное знакомство съ предметомъ разсказа. Равнымъ образомъ въ LII, 28—30 предлагается самостоятельное исчисленіе плѣнныхъ, отведенныхъ Навуходоносоромъ въ Вавилонъ [3]),—доказательство, что

---

[1]) De utriusque recensionis etc.

[2]) Keil, Einleitung... 2 Aufl. S. 290.

[3]) Отсутствіе указанныхъ стиховъ въ греч. переводѣ LXX не составляетъ (достаточнаго основанія считать ихъ позднею вставкой. Иное счисленіе лѣтъ царствованія Навуходоносора, чѣмъ какое употребляется въ другихъ случаяхъ въ ст. 29 названъ 18-мъ годомъ Навуходоносора годъ, который называется 19-мъ въ LII, 12 и 4 Цар. XXV, 8),—не очень рѣшительный доводъ противъ подлинности этихъ стиховъ. Нужно обратить вниманіе, что Іосифъ Флавій держится этого же самого счисленія. Указываютъ, наконецъ, на другое число отведенныхъ въ плѣнъ при Іехоніи, чѣмъ какое сообщается въ 4 Цар. XXIV, 14. Но если въ LII, 28 принять поправку Эвальда и читать вмѣсто седьмаго—«семнадцатый годъ» Навуходоносора, то противорѣчіе изчезнетъ; окажется, что въ на-

авторъ близокъ былъ къ описываемымъ предметамъ. Изъ этихъ фактовъ можно вывести слѣдующія заключенія: какъ въ Іер. LII гл., такъ и въ 4 Цар. XXV не сомнѣнна извѣстнаго рода зависимость отъ книги пророка Іереміи, доходящая въ нѣкоторыхъ мѣстахъ до буквальнаго заимствованія. Сверхъ того, въ Іер. LII гл. нѣкоторыя подробности указываютъ въ авторѣ очевидца описываемыхъ событій: по личному авторитету, давшему сочиненію доступъ въ священный канонъ, таковымъ очевидцемъ могъ быть Іеремія или Варухъ, какъ готовъ, повидимому, допустить Кайль). Признавая, такимъ образомъ, участіе Іереміи въ составленіи тѣхъ источниковъ, на основаніи которыхъ написаны Іер. LII гл. и 4 Цар. XXIV, 18—XXV, 30, мы не считаемъ умѣстнымъ рѣшать здѣсь вопросъ: одному ли автору принадлежитъ составленіе этихъ двухъ, такъ много сходныхъ между собою, отдѣленій. Обыкновенныя выраженія, часто употребляемыя въ 3 и 4 книгахъ Царствъ, при извѣстіяхъ о восшествіи на престолъ новыхъ царей, при общей характеристикѣ ихъ дѣятельности, въ 4 Цар. XXIV, 18—20 и Іер. LII, 1—3, свидѣтельствуютъ, повидимому, о тожествѣ автора Іер. LII гл. съ авторомъ книги Царей. Съ другой стороны, тѣ отличія отъ повѣствованія книги Царствъ, которыя указаны нами въ подробностяхъ исторіи LII гл., какъ будто не допускаютъ мысли о томъ тожествѣ. Вѣрно одно, что Іереміи принадлежитъ извѣстная доля участія въ первоначальномъ составленіи если не самыхъ нашихъ 3 и 4 книгъ Царствъ и Іер. LII гл. то по крайней мѣрѣ ихъ источниковъ. И въ частности, Іер. LII., 4—16 и 4 Цар. XXV, 1—12 находятся въ прямой зависимости отъ Іер. XXXIX, 1. 2. 4—10. Послѣднему издателю 3 и 4 книгъ Царствъ и LII главы Іереміи обязаны онѣ тѣмъ видомъ, какой имѣютъ теперь. Отъ этого издателя (кто бы онъ ни былъ, Ездра, или дру-

---

стоящемъ случаѣ рѣчь идетъ совсѣмъ о другомъ переселеніи. Соображенія, касающіяся этого пункта, а также разрѣшеніе недоумѣнія относительно слишкомъ незначительнаго числа плѣнныхъ, показаннаго въ LII, 28 — 30, см. у Графа, стр. 629 и слѣд.

гой кто) происходятъ тѣ отличія, какія имѣетъ LII гл. и 4 Цар. XXV въ сравненіи съ Іер. XXXIX гл. Извѣстныя подробности (напр. указаніе времени прибытія въ Іерусалимъ Невузарадана, замѣчаніе о томъ, что войско, бѣжавшее вмѣстѣ съ Седекіей, по выходѣ изъ города разбѣжалось отъ царя и т. д.) онъ считалъ необходимымъ внести въ разсказъ, имѣвшій общую цѣль описанія послѣдней судьбы города, предсказанной Іеремією, между тѣмъ какъ въ XXIV гл., въ виду болѣе спеціальной, личной цѣли автора, подробности эти могли быть опущены.

V.

Неповрежденность Іер. XLVIII гл.

Моверсъ первый нашелъ невозможнымъ приписать Іереміи „эту компиляцію мыслей, набросанныхъ во второй части XLVIII гл. безъ всякаго порядка и не безъ ошибокъ“ [1]). Лишь первую половину пророчества, за исключеніемъ нѣкоторыхъ незначительныхъ вставокъ, онъ считалъ несомнѣннымъ произведеніемъ Іереміи, находя въ языкѣ ея сходство съ языкомъ другихъ, несомнѣнно подлинныхъ, частей книги этого пророка. Въ тѣхъ же частяхъ главы, которыя составляютъ повтореніе (не буквальное) пророчествъ другихъ пророковъ (Іер. 5. 29—38 ср. съ Ис. XV, 2—7. XVI, 6—11; Іер. 45—46. ср. съ Числ. XXI, 28 и сл. XXIV, 17; Іер. XLVIII, 43. 44 ср. съ Ис. XXIV, 17, 18), Моверсъ усматриваетъ и признаки позднѣйшей эпохи развитія языка (שְׁבִיָּה XLVIII, 46 вмѣсто древнѣйшей שְׁבִית Числ. XXI, 29, употребляемой и у Іереміи XXIX, 4. XLIX, 39. Пл. II, 14;—שָׁאוֹן XLVIII, 45 вмѣсто שְׁאֵת=שֵׁת Числ. XXIV, 17), и непониманіе и искаженіе оригинала (פְּאַת מוֹאָב XLVIII, 45—*борода Моава* вм. פַּאֲתֵי מוֹאָב Число XXIV, 17—*обѣ стороны Моава;* יָם יַעְוֹר XLVIII, 32 вм. יָם Ис. XVI, 8). и незнаніе географіи и исторіи (Хешбонъ, аммонитскій городъ, ср.

---

[1]) De utriusque recensionis etc. p. 17.

XLIX, 3, названъ между моавитскими въ XLVIII, 3, — городъ Сигона Числ. XXI, 28 названъ просто Сигономъ—XLVIII, 45). Впрочемъ Моверсъ, говоря о позднѣйшихъ вставкахъ Іер. XLVIII гл., не называетъ лица, сдѣлавшаго эти вставки и не опредѣляетъ съ точностію времени, когда онѣ внесены сюда. Но это дѣлаетъ за него Гитцигъ. Согласный, что XLVIII гл. не можетъ быть вполнѣ признана произведеніемъ Іереміи, Гитцигъ (стр. 352 и сл.) находитъ для себя совершенно яснымъ, что извѣстныя части главы (напр. ст. 16. 17. 26. 27 и по крайней мѣрѣ основа ст. 40—42) составлены авторомъ Ис. XL—LXVI гл. Но уже въ ст. 40—42 обнаруживается будто бы, вмѣстѣ съ рукою девтеро-Исаіи, рука другаго неизвѣстнаго писателя, еще позднѣе жившаго. Этотъ послѣдній внесъ сюда нѣкоторые стихи частію изъ другихъ мѣстъ самой книги Іереміи (ст. 7. 40. 41. 44), частію нѣкоторые отрывки изъ произведеній другихъ авторовъ, относящихся къ Моаву (ст. 5. 29—38. 45. 46), иногда только навязавъ чужимъ изреченіямъ отношеніе къ Моаву (ст. 43. 44); наконецъ онъ дѣлалъ прибавленія и отъ себя, чтобы соединить вставки между собою (ст. 35. 45) и съ подлиннымъ текстомъ Іереміи (ст. 4. 8), или чтобы пополнить пробѣлы, возникавшіе вслѣдствіе привнесенія чужероднаго (ст. 39). Тотъ видъ, въ которомъ являются здѣсь Ис. XV и XVI гл. и Числ. XXI, 28. 29. XXIV, 17, будто бы обнаруживаетъ въ лицѣ, внесшемъ сюда эти отдѣлы, незнаніе исторіи и топографіи моавитской области и даже еврейскаго языка, и Гитцигъ въ заключеніе считаетъ себя вправѣ сказать, что лицо это жило въ маккавейскую эпоху.

Два лица, такимъ образомъ старающіяся отвергнуть неповрежденность Іер. XLVIII гл., возбуждаютъ подозрѣніе относительно состоятельности своихъ возраженій уже тѣмъ, что не согласны между собою въ подробностяхъ разграниченія между подлинными и неподлинными частями пророчества. Между тѣмъ какъ Моверсъ рѣшается прямо объявить не принадлежащими Іереміи лишь ст. 3—6. 29—38. 40. 43—47, Гитцигу представляются позднѣй-

шими и чуждыми вставками ст. 4. 5. 7. 8. 10. 16. 17. 26. 27. 29—38ᵃ. 39ᵃ. 40. 43—46. Разногласіе доходитъ до того, что Гитцигъ признаетъ неподлинными ст. 7. 10, въ которыхъ Моверсъ усматриваетъ несомнѣнно Іереміинъ языкъ. Это самое разногласіе достаточно опровергаетъ тотъ принципъ, на которомъ основанъ проектъ раздѣленія пророчества на подлинное и неподлинное. Мы можемъ считать себя поэтому свободными отъ обязанности входить въ изслѣдованіе произвольнаго разграниченія между подлинными и неподлинными элементами пророчества и обратимся къ разсмотрѣнію тѣхъ особенныхъ признаковъ, въ которыхъ отрицательная критика находитъ для себя основаніе подозрѣвать здѣсь и тамъ авторство позднѣйшаго лица.

Относительно того, указаннаго Моверсомъ, особеннаго оттѣнка въ языкѣ нѣкоторыхъ частей пророчества, который будто бы свидѣтельствуетъ о позднѣйшемъ времени ихъ происхожденія, намъ пришлось бы повторять уже не однажды сказанное о смѣшанномъ характерѣ еврейскаго языка въ эпоху Іереміи. Но и независимо отъ этого, тѣ два стиха (45 и 46), на которыхъ въ настоящемъ случаѣ сосредоточено вниманіе Моверса, по своему первоначальному происхожденію относятся ко времени Моисея [1]); и нужно ли смущаться, если тѣ или другія древнія формы, при воспроизведеніи древнихъ изреченій Іереміею, замѣнены новыми, болѣе употребительными? Для непредубѣжденнаго нѣтъ ничего подозрительнаго какъ въ употребленіи Іереміею שְׁבִיָּה на ряду съ שְׁבִית, такъ и въ замѣнѣ שֵׁת словомъ שָׁאוֹן. Нужно, сверхъ того, замѣтить, что форма שְׁבִיָּה встрѣчается уже во Второзак. XXI, 11. XXXII, 42 и та-

---

[1]) Даже съ точки зрѣнія крайне-раціоналистической школы, Числ. XXI, 28. 29 принадлежитъ къ древнѣйшимъ литературнымъ памятникамъ еврейскаго народа, по своему происхожденію современнымъ съ тѣми событіями, которыхъ они касаются (De-Wette, Lehrb. d. h.—k. Einl. 8 Ausg. § 179). И происхожденіе Числ. XXIV, 17, съ той же точки зрѣнія, относится не позже, какъ къ первымъ годамъ послѣ раздѣленія Царствъ (De-Wette, Einl. § 204).

кимъ образомъ не можетъ служить безошибочнымъ указаніемъ поздняго происхожденія тирады, въ которой употребляется [1]).

Находя въ заимствованіяхъ, сдѣланныхъ въ XLVIII гл. изъ другихъ свящ. книгъ, непониманіе и искаженіе оригинала, Моверсъ прежде всего указываетъ на выраженіе פְּאַת מוֹאָב употребленное въ ст. 45 вмѣсто פַּאֲתֵי מוֹאָב Числ. XXIV, 17. Если въ послѣднемъ случаѣ говорится о двухъ, обоихъ бокахъ или сторонахъ Моава, представляемаго единичнымъ лицомъ: то нужно помнить, что въ означенномъ мѣстѣ книги Числъ предметъ рѣчи составляетъ нѣкоторый жезлъ (извѣстное славное, облеченное властію лицо), которымъ пораженъ будетъ Моавъ во всемъ пространствѣ своихъ предѣловъ. Въ Іер. XLVIII, 45 рѣчь идетъ объ огнѣ, подобно тому жезлу, составляющемъ орудіе казни Моава; и пророкъ, удерживая олицетвореніе этого народа, не можетъ однако же говорить о бокахъ его, какъ добычѣ угрожающаго огня. Такой добычей прежде всего будутъ волосы на непокрытыхъ частяхъ тѣла, именно—борода и волосы на верхней части головы. (קָדְקֹד не ошибочное чтеніе слова קַרְקַר, какъ полагаетъ Моверсъ, но совершенно соотвѣтствующее мысли и цѣли пророка измѣненіе древняго изреченія). Переводя аллегорію на общепонятный языкъ, это будетъ значить, что страна Моава лишится всякой растительности, сдѣлается пустынею (ср. ст. 32 и слѣд.). Если, затѣмъ, въ употребленіи אַנְשֵׁי XLVIII, 31 вмѣсто אֲשִׁישֵׁי (*основаніе какого-либо зданія, также развалины*) Ис. XVI, 7 Гитцигъ видитъ неправильное толкованіе подлиннаго ἅπαξ λεγόμενον: то онъ забываетъ объ извѣстной манерѣ пророка Іереміи древнія изреченія замѣнять другими созвучными или имѣющими сходное изображеніе въ письмѣ,—замѣнять однако же такъ, что получается новый сходный съ подлиннымъ или близкій къ нему смыслъ, но никогда не бываетъ безсмыслицы. Множество примѣровъ такого рода измѣненій указано у

---

[1]) См. объ этой формѣ, а также и объ употребленіи формы שְׁבוּת и שְׁבִית Коммент. Графа стр. 554.

Küper'a въ Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, p. XIV, XV. Въ настоящемъ случаѣ, вмѣсто воззванія пророка Исаіи: *сожалѣйте о развалинахъ Киръ-харешета*, Іеремія употребляетъ безличное выраженіе: *вздыхаютъ о мужахъ Киръ-хареша*. Нѣтъ никакого основанія видѣть здѣсь что-нибудь, кромѣ выраженія самостоятельной мысли, не относящейся рабски къ древнему оригиналу, хотя и не независимой отъ него въ извѣстномъ смыслѣ. Тоже нужно сказать и о другихъ подобныхъ измѣненіяхъ древняго текста, воспроизведеннаго Іеремiей въ XLVIII гл. Недовольно ясное выраженіе Ис. XVI, 9. עַל־קֵיצֵךְ וְעַל־קְצִירֵךְ הֵידָד נָפַל можно переводить только слѣдующимъ образомъ: *на плодовый сборъ твой и на жатву твою напали съ военнымъ крикомъ*. Іеремія вмѣсто этого говоритъ: עַל־קֵיצֵךְ וְעַל־בְּצִירֵךְ שֹׁדֵד נָפַל *на плодовый сборъ твой и на виноградный твой сборъ напалъ опустошитель*. Можно ли видѣть въ этой замѣнѣ קָצִיר *(жатва)* болѣе точнымъ и опредѣленнымъ בָּצִיר *(сборъ винограда)* хоть самомалѣйшій признакъ невѣжественнаго отношенія къ подлиннику? Лицо, замѣнившее въ указанной фразѣ слово הֵידָד другимъ болѣе яснымъ словомъ שֹׁדֵד, замѣнившее такъ, что смыслъ подлинника остался выдержаннымъ вполнѣ, — можно-ли вмѣстѣ съ Гитцигомъ (стр. 360) заподозрить это лицо въ непониманіи слова הֵידָד. Ср. притомъ Іер. LI, 14, гдѣ самъ Іеремія употребляетъ тоже слово הֵידָד и въ такомъ же смыслѣ. Свобода, съ которою относится пророкъ къ древнимъ предсказаніямъ подобныхъ себѣ мужей, служитъ скорѣе свидѣтельствомъ, что именно Іеремiи принадлежитъ это свободное воспроизведеніе прежнихъ пророчествъ. Только личный авторитетъ боговдохновеннаго мужа могъ дать право такъ самостоятельно пользоваться изреченіями другихъ боговдохновенныхъ мужей.

Что касается упрека извѣстнымъ частямъ Іер. XLVIII гл. въ незнаніи исторіи и топографіи, то Гитцигъ въ этомъ случаѣ опирается на замѣчанія Моверса, вполнѣ соглашаясь съ ними. Прежде всего указываютъ на перемѣну текста Ис. XVI, 8: *лоза Севамская, владыки народовъ сбили твои благородныя вѣтви, до Іа-*

зера простирались онѣ (עַד יַעְזֵר נָגָעוּ), *разстилались по пустынѣ, побѣги ихъ простирались, переходили за море*" (разум. Мертвое: נִטְּשׁוּ עָבְרוּ יָם). Въ Iер. XLVIII, 32 вмѣсто того читается: *лоза Севамская, отпрыски твои простирались за море* (עָבְרוּ יָם), *касались озера* (или пруда) *Iазерскаго* (עַד יָם יַעְזֵר נָגָעוּ). Гитцигъ думаетъ, что повторенное предъ именемъ Iазера יָם составляетъ позднѣйшую вставку, по ошибкѣ допущенную переписчикомъ подъ словомъ, начинающимся съ той же буквы. Гитцигъ прямо утверждаетъ, что такого моря (или озера Iазерскаго) нѣтъ, и такимъ образомъ ему представляется совершенно соотвѣтствующимъ дѣйствительности отсутствіе этого יָם въ первоначальномъ текстѣ Исаіи и въ греч. переводѣ LXX Iер. XLVIII, 32. Всѣ эти смѣлыя утвержденія и предположенія однако же падаютъ предъ слѣдующимъ соображеніемъ Нѣгельсбаха (стр. 323): „море Iазерское могло означать прудъ или большой бассейнъ воды. Что יָם можетъ употребляться въ такомъ смыслѣ, доказываетъ извѣстное „море“ во храмѣ соломоновомъ (3 Цар. VII, 23 и сл.)“. „Озеро Iазерское, говоритъ Дэличъ (Iesaia, стр. 211), было вѣроятно подобно прудамъ Хешбона, извѣстный большой прудъ, въ которомъ скоплялась вода неподалеку берущаго свое начало wadi Sir'a; нѣсколько прудовъ еще теперь нашелъ нашъ Seetzen“ (ср. Raumer, Palaestina стр. 263, примѣч.).—Далѣе, въ Iер. XLVIII, 34 находятъ противорѣчіе съ XLIX, 3. Въ первомъ случаѣ Хешбонъ (Есевонъ) названъ между моавитскими городами, между тѣмъ какъ въ послѣднемъ онъ считается аммонитскимъ городомъ. Въ этотъ разъ рабское слѣдованіе Ис. XV, 4. XVI, 8. 9 будто бы повело предполагаемаго распространителя текста Iереміи къ ошибкѣ, къ анахронизму. Но нужно вспомнить, что и по XLVIII, 2, который признаютъ несомнѣнно Iереміинымъ и Моверсъ и Гитцигъ, Хешбонъ представляется городомъ весьма близкимъ къ моавитскимъ владѣніямъ. По XLVIII гл., въ немъ замышляется зло на Моава, т. е. врагъ составляетъ тамъ планъ завоевательнаго и разрушительнаго похода въ моавитскую страну (ст. 2). Въ самый разгаръ

опустошительной войны, которую распространилъ непріятель по всей странѣ моавитянъ, вмѣсто веселыхъ восклицаній людей, выжимающихъ въ точилѣ сокъ изъ винограда, слышатся лишь крики брани, ужаса и печали (הֵידָד совмѣщаетъ въ себѣ всѣ эти значенія). Крики эти несутся отъ Хешбона до Элеалы и доходятъ до Яацы (ст. 34). Въ слѣдующей затѣмъ половинѣ того же стиха называются города, лежащіе далеко къ югу отъ вышеозначенныхъ, именно Цоара, Хоронаимъ и Эглатъ-Шелишійя. Эти послѣдніе лежали на южной границѣ моавитскихъ владѣній. По сравненію съ ними, можно опредѣлить положеніе въ странѣ Моава и тѣхъ, названныхъ въ первой половинѣ стиха, городовъ, между прочимъ Хешбона. Пророкъ, очевидно, хотѣлъ сказать, что нашествіе непріятельское со всѣми его ужасными и печальными послѣдствіями распространится по всей странѣ моавитянъ, и съ этой цѣлію называетъ лишь крайніе пункты на сѣверѣ, откуда проникаетъ въ страну несчастіе, и на югѣ. Однимъ словомъ, самый этотъ ст. 34 можетъ дать, послѣ предложенныхъ соображеній, разъясненіе недоумѣній и сомнѣній, высказанныхъ Моверсомъ и Гитцигомъ. Хешбонъ лежалъ на сѣверной границѣ моавитскихъ владѣній и, вѣроятно, въ различное время принадлежалъ то моавитянамъ, то аммонитянамъ. Входя до паденія израильскаго царства во владѣнія колѣнъ, жившихъ къ востоку отъ Іордана, послѣ отведенія послѣднихъ въ плѣнъ (4 Цар. XV, 29. 1 Пар. V, 26) Хешбонъ, вѣроятно, занятъ былъ моавитянами; и къ этой эпохѣ относится происхожденіе пророчества Исаіи XV—XVI гл. Позднѣе, въ то, вообще смутное, время, городъ этотъ, вѣроятно, перешелъ къ аммонитянамъ, которые и владѣли имъ въ ту пору, когда написаны Іер. XLVIII и XLIX гл. Въ названіи того же Хешбона Сигономъ (ст. 45) Моверсъ видитъ очевидное искаженіе оригинальнаго текста Числ. XXI, 28, гдѣ этотъ городъ названъ קִרְיַת סִיחוֹן (*городомъ Сигона*, царя древнихъ амореевъ). Но если въ настоящемъ случаѣ находятъ справедливымъ упрекать мнимаго распространителя текста въ непониманіи источника: то какимъ источникомъ и дурно-ли пользовался Іеремія, называя въ ст. 4 столицу

моавитянъ вмѣсто עָר מוֹאָב *(городъ Моава)* просто Моавомъ מוֹאָב (ср. ст. 38, также אֶל־מוֹאָב ст. 40 съ параллельнымъ словомъ въ совершенно сходномъ ст. XLIX, 22 עַל־בָּצְרָה). Дѣло объясняется просто: въ поэтической рѣчи пророкъ употребляетъ метанимію, называя основателя или знаменитѣйшаго царя вмѣсто основаннаго города— царской резиденціи.

Предложенныхъ разъясненій достаточно для того, чтобы уничтожить основанія, на которыхъ утверждаютъ, что извѣстныя части пророчества Іереміи XLVIII гл. внесены сюда лишь позднѣе Іереміи. Незнаніе еврейскаго языка, ошибки топографическія и историческія существуютъ только въ воображеніи критиковъ и изчезаютъ при внимательномъ ихъ изслѣдованіи. Нужда относить происхожденіе мнимо-ошибочныхъ вставокъ къ эпохѣ маккавейской, вслѣдъ за всѣмъ этимъ, перестаетъ существовать.

Нѣсколько словъ по поводу мнѣнія Гитцига о принадлежности ст. 16. 17. 26. 27 и отчасти 40—42 автору Ис. XL—LXVI гл. Выраженіе קָרוֹב לָבוֹא *(готово наступить* несчастіе Моава) ст. 16 неисключительно свойственно Ис. XL—LXVI гл., но употребляется и въ Ис. XIII, 22. Быт. XII, 11. Езек. XXXVI, 8. Слово אֵיד *(несчастіе)* ст. 16 встрѣчается нѣсколько разъ у Іереміи (напр. XLVI, 21. XLIX, 8. 32), но ни разу во 2-й части Исаіи. Равнымъ образомъ סְבִיבָיו *(окрестности его)* ст. 17 совершенно не употребительное въ Ис. XL—LXVI гл. слово, встрѣчается въ Іер. XXI, 14. XXXII, 44. XXXIII, 13. Итакъ ст. 16. 17 по языку своему скорѣе могутъ быть приписаны Іереміи, чѣмъ девтеро-Исаіи. Если затѣмъ ст. 27 представляется Гитцигу составленнымъ по образцу Іер. XXXI, 20, причемъ однако тѣже выраженія употребляются въ другомъ смыслѣ (דַּבֵּר בְּ значитъ въ XXXI гл. „сколько бы ни говорить противъ кого“, въ XLVIII гл. „какъ только заговорить о комъ“); если въ обращеніи пророка: *напойте его до пьяна* (הַשְׁכִּירֻהוּ), ст. 26 тотъ же Гитцигъ усматриваетъ сходство съ словами Ис. LXIII, 6: *напою ихъ гнѣвомъ Моимъ* אֲשַׁכְּרֵם בַּחֲמָתִי,—если онъ думаетъ, что эти стихи 26. 27, будто бы не имѣющіе связи съ предъидущею и

последующею рѣчью пророка, написаны не Іереміею, а именно авторомъ Ис. XL—LXVI гл: то всякій разсудительный можетъ видѣть, насколько правъ и основателенъ въ этомъ случаѣ Гитцигъ. Относительно, наконецъ, ст. 40—42 сужденіе Гитцига совершенно голословно, и трудно понять, почему признаетъ онъ принадлежащими девтеро-Исаіи хотя бы только тѣ части этихъ стиховъ, которыя остаются въ переводѣ LXX (40. 41. 42).

VI.

Неповрежденность Іер. L. LI гл.

Пророчество о судьбѣ Вавилона, гл. L. LI отличается отсутствіемъ строго-логической послѣдовательности мыслей. Пророкъ то видитъ, какъ уже взятъ и разрушенъ Вавилонъ (L, 2. 23. 24. LI, 8. 42. 43); то предъ его взорами являются лишь приготовленія сѣверныхъ племенъ къ разрушительному походу на Вавилонъ: сзываются въ этотъ походъ народы араратскіе, минійскіе, ашкеназскіе, мидійскіе (LI, 27. 28. ср. L, 9. 41), приглашаются окружить Вавилонъ и безпощадно обратить противъ него всѣ орудія разрушенія (L, 14 и сл. 21. 22. 26. 27. 29; LI, 2 и сл. 12),—картина опустошенія великаго царства представляется лишь какъ нѣчто имѣющее осуществиться въ будущемъ (L, 10. 13. 30. 32. 35 и сл. LI, 24 и сл. 37 и сл.)—близкомъ (L, 31. LI, 13. 25) или отдаленномъ (LI, 47. 52). Съ другой стороны, Израиль, судьба котораго входитъ, какъ существенный элементъ въ пророческое видѣніе, Израиль этотъ также представляется пророку въ различныхъ положеніяхъ, неопредѣленныхъ въ ихъ взаимной послѣдовательности. То сыны Израилевы и Іудины находятся еще въ положеніи рабовъ, несущихъ на себѣ всѣ тягости неволи (LI, 33); это разсѣянное стадо овецъ, такъ много пострадавшее отъ ассирійскихъ и вавилонскихъ царей (L, 17). То уже близко ихъ освобожденіе: они приглашаются бѣжать изъ Вавилона (L, 8), чтобъ не погибнуть вмѣстѣ съ нимъ (LI, 6). И вотъ уже слышенъ голосъ спасающихся изъ

земли вавилонской и идущихъ проповѣдывать на Сіонѣ дѣло Іеговы, совершающаго месть за храмъ свой (L, 28. LI, 10. 11). То представляется, какъ болѣе или менѣе отдаленное будущее, то время, когда Израиль и Іуда взыщутъ Іегову, когда прощены будутъ грѣхи ихъ, и они вступятъ съ Богомъ своимъ въ новый, вѣчный союзъ (L, 4.5. 20. 34; LI, 36). Точка зрѣнія пророка постоянно мѣняется; рѣзкіе, непосредственные переходы отъ описаній будущаго къ картинамъ настоящаго и наоборотъ, сопоставленіе различныхъ моментовъ настоящаго и будущаго какъ бы одновременныхъ, встрѣчаются постоянно и затрудняютъ для толкователя открытіе строгой послѣдовательности въ развитіи пророческихъ идей, ясный и точный анализъ содержанія.

Этотъ-то характеръ пророчества о Вавилонѣ и подалъ поводъ новѣйшей критикѣ заподозрить подлинность Іер. L. LI гл. Нашли невозможнымъ допустить, чтобы изъ устъ Іереміи могла выйдти рѣчь, въ которой погибель Вавилона и освобожденіе Израиля представляются такъ близкими, даже уже совершившимися. Рѣчь эта составлена будто бы, конечно, не въ четвертый годъ Седекіи, какъ свидѣтельствуется въ историческомъ къ ней прибавленіи (LI, 59—64), но во время плѣна, въ концѣ его или, по крайней мѣрѣ, въ срединѣ. Такъ думаютъ Айхгорнъ [1]), Кнобель [2]), Эвальдъ [3]). На самомъ дѣлѣ такому мнѣнію противорѣчили многія черты самаго пророчества, особенно языкъ его и отчасти содержаніе, вполнѣ приличные Іереміи и его времени. Вотъ почему позднѣе возраженіе противъ подлинности Іер. L. LI гл. нашли необходимымъ выразить точнѣе и вмѣсто того, чтобъ отвергнуть происхожденіе отъ Іереміи всего пророчества, признали подлинность только нѣкоторыхъ его частей, допустивъ позднѣйшее привнесеніе въ него многихъ вставокъ. Такимъ путемъ Моверсъ (De utr. recens. etc. p. 45), Гитцигъ (376 и сл.) и де-Ветте (Einl. 8-te Ausg. 428 и сл.) хотѣли избѣгнуть

---

[1]) Hebr. Propheten III. 255 и сл.

[2]) Der Prophetismus der Hebräer II. 354 и сл.

[3]) Die Propheten des Alten Bundes. 2 Ausg. II. 140 и сл.

несправедливости по отношенію къ тѣмъ частямъ пророчества, которыя не представляли въ себѣ ничего, не соотвѣтствующаго характеру Іереміи и его времени. Вмѣстѣ съ тѣмъ посредствомъ выдѣленія предполагаемыхъ позднѣйшихъ вставокъ надѣялись возстановить послѣдовательность мыслей въ пророчествѣ, будто бы нарушенную лишь тѣми вставками. Основанія, на которыхъ покоются такія сужденія и предположенія, одни и тѣ же какъ у тѣхъ, которые отвергаютъ подлинность всего пророчества, такъ и у предполагающихъ только поврежденіе его посредствомъ вставокъ. Различіе представляется только въ томъ, что одни критики смотрятъ на пророчество, какъ на цѣлое нераздѣльное, а другіе въ дробленіи его видятъ единственный исходъ изъ противорѣчій, усматриваемыхъ ими въ гл. L. LI.

1) Общій колоритъ языка Іер. L. LI гл. таковъ, что даже безусловные противники подлинности этихъ главъ (Köllner, Knobel, Ewald) находятъ въ нихъ множество словъ, оборотовъ и мыслей, даже все построеніе (die ganze Anlage) свойственными Іереміи. И Эвальдъ, напр., объясняетъ такое сходство рѣчи съ подлинною рѣчью пророка лишь подражаніемъ лица, хорошо изучившаго и усвоившаго себѣ книгу Іереміи. Что не Іереміи принадлежитъ эта компиляція его мыслей и выраженій, для Эвальда доказывается тѣмъ, что Іереміинъ характеръ проглядываетъ здѣсь только въ отдѣльныхъ, хотя и многочисленныхъ, мѣстахъ и подлинно Іереміины мысли и выраженія повторяются въ значительно измѣненномъ видѣ, тогда какъ Іеремія при своихъ повтореніяхъ остается вѣрнымъ самому себѣ и выдерживаетъ свой литературный характеръ въ цѣломъ, полномъ строѣ рѣчи (wiederholt sich im Grossen und Ganzen), а не въ частностяхъ только. Справедливо въ такомъ объясненіи Гѣверникъ (Einleitung, II, 2. стр. 240) усматриваетъ внутреннее противорѣчіе. Эвальдъ считаетъ пророчество о Вавилонѣ произведеніемъ лица, подражавшаго Іереміи и выдавшаго свое сочиненіе за подлинную рѣчь этого пророка, и въ то же время признаетъ подлинныя выраженія Іереміи значительно измѣненными въ этомъ подложномъ сочиненіи.

Предполагаемый авторъ не только не заботился достигнуть своей цѣли — сдѣлать свое подражаніе какъ можно болѣе сходнымъ съ оригиналомъ, но какъ будто имѣлъ въ виду совсѣмъ противное. Что въ гл. L. LI Іеремія (если отъ него происходятъ эти главы) не остается вѣрнымъ самому себѣ, это голословное сужденіе нуждается въ доказательствѣ, котораго Эвальдъ не даетъ.

Однако же, изслѣдуя языкъ L. LI гл. въ подробностяхъ, находятъ нѣкоторыя слова этого пророчества будто бы преждевременными въ устахъ Іереміи. Указываютъ прежде всего на употребленіе имени שֵׁשַׁךְ (вмѣсто בָּבֶל) и לֵב קָמָי (вмѣсто כַּשְׂדִּים) по системѣ такъ называемой Athbasch (אַתְבַּשׁ), гдѣ вмѣсто א употребляется ת, вмѣсто ב — ש, вмѣсто כ — ל, и наоборотъ. „Сомнительно, говоритъ Эвальдъ, употребилъ ли Іеремія и однажды слово שֵׁשַׁךְ въ XXV, 26. Но авторъ L. LI гл., при совершенно другихъ обстоятельствахъ, когда уже нечего было бояться Вавилона, повторяетъ не только тоже имя שֵׁשַׁךְ (LI, 41), но и употребляетъ еще новое, такъ же составленное имя לֵב קָמָי (LI, 1), даже дѣлаетъ подобныя же игривыя описанія вмѣсто собственныхъ именъ Халдеи и Вавилона (напр. L, 21 אֶרֶץ מְרָתַיִם и יוֹשְׁבֵי פְקוֹד), такъ что „видно, какъ далеко ушли впередъ такія вещи со времени Іереміи“ (Die Propheten des A. Bundes III. 141. 142). При достаточномъ вниманіи нельзя не видѣть въ аргументаціи Эвальда логическаго круга. Онъ хочетъ доказать, что пророчество о Вавилонѣ написано въ то позднее время, когда уже нечего было евреямъ бояться вавилонянъ, и для доказательства указываетъ на слова, употребленіе которыхъ уже не оправдывалось достаточными основаніями въ это время. Очевидно, онъ предполагаетъ доказаннымъ недоказанное, утверждая, что дѣйствительно то было время, когда Вавилонъ уже не возбуждалъ опасеній. Мало того, данныя, на которыхъ основывается въ этомъ случаѣ Эвальдъ, скорѣе могутъ привести къ совершенно противоположному выводу. Если авторъ Іер. L. LI гл. пользуется въ значительной степени пріемомъ, который можетъ быть оправданъ лишь опасностію со стороны Вавилона: то этимъ скорѣе подтверждается из-

вѣстіе LI, 59 и сл. о написаніи пророчества въ четвертый годъ Седекіи. Но совершенно произвольно то основное положеніе Эвальда, что загадочныя имена שֵׁשַׁךְ и под. и вообще система Athbasch употребляема была плѣнными іудеями въ первые годы рабства съ цѣлію скрыть отъ своихъ господъ извѣстныя вещи, которыя могли увеличить несчастіе плѣнныхъ. Не опасался же Іеремія распространять между переселенцами, напр., свое посланіе, въ которомъ ясно обѣщается освобожденіе этихъ рабовъ Вавилона чрезъ 70 лѣтъ (XXIX, 10),—освобожденіе, на которое во всякомъ случаѣ халдеи не могли смотрѣть благосклонно (ср. L, 33). Употребленіе тѣхъ загадочныхъ именъ Вавилона и халдеевъ имѣетъ совсѣмъ другую цѣль, довольно ясно открывающуюся изъ ихъ смысла при правильномъ толкованіи послѣдняго. Какъ составленное по той же системѣ имя לֵב קָמָי имѣетъ нарицательное значеніе: *сердце моихъ противниковъ, враговъ*, слѣдовательно соотвѣтствуетъ извѣстному характеру отношеній халдеевъ къ іудейской ѳеократіи: такъ и שֵׁשַׁךְ (изъ שֵׁכְשַׁךְ [1]) отъ שָׁכַךְ наклоняться, синонимическаго съ глаголомъ שָׁחַח Іов. XXXVIII, 40. Пс. X, 10 (поевр.) употребительнымъ главнымъ образомъ въ смыслѣ *преклоняться, смиряться*) выражаетъ желаніе пророка, чтобы гордыня Вавилона была смирена (ср. L, 31),—желаніе, осуществленіе котораго составляетъ тэму Іер. L. LI гл., ясно выраженную въ LI, 64: „такъ погрязнетъ, падетъ, низвергнется Вавилонъ" (כָּכָה תִּשְׁקַע בָּבֶל). Равно характерны и другія имена, которыми въ разсматриваемомъ пророчествѣ называются Вавилонъ и халдеи; אֶרֶץ מְרָתַיִם *(земля сугубаго упорства)*; יוֹשְׁבֵי פְקוֹד *(жители наказанія*, т. е. жители присужденнаго къ наказанію города) L, 21; זָדוֹן *(гордыня, высокомѣріе)* L, 31. 32. И подобнымъ образомъ съ собственными именами Іеремія обращается не въ L. LI гл. (и въ XXV, 26) только. Въ XX, 3 тотъ же пророкъ говоритъ Пашхуру: „не именемъ Пашхуръ назвалъ тебя Іегова, но מָגוֹר מִסָּבִיב *(страхъ кругомъ,* отовсюду)". Угрожая народу за приношенія въ

---

[1]) Cp. Ewald's Lehrbuch der hebräischen Sprache § 158 c.

жертву дѣтей въ долинѣ Тофетъ (во время Іоакима), Іеремія говоритъ: *вотъ приходятъ дни, когда уже не будутъ называть сіе мѣсто Тофетомъ и долиною сынов Енномовыхъ, но долиною убіенія* (גֵּיא הַהֲרֵגָה) VII, 32. XIX, 6. Такимъ образомъ употребленіе извѣстныхъ символическихъ именъ о Вавилонѣ и халдеяхъ не составляетъ чего-либо необыкновеннаго въ устахъ Іереміи и вполнѣ отвѣчаетъ извѣстнымъ намѣреніямъ и идеямъ этого пророка. Что же касается до мнѣнія Моверса (De utr. recens. p. 28), будто бы это превращеніе בָּבֶל въ שֵׁשַׁךְ не достойно серьезнаго и точнаго пророка (severo propheta) и отзывается каббалистикой позднѣйшаго времени: то довольно, что оно—это превращеніе—не противорѣчитъ завѣдомо подлиннымъ пріемамъ Іереміи и оправдывается полнымъ соотвѣтствіемъ направленію пророческихъ мыслей въ данномъ случаѣ. А мнимо-позднее происхожденіе системы Athbasch должно быть доказано путемъ какихъ нибудь другихъ указаній и соображеній, чтобы оно могло служить свидѣтельствомъ противъ подлинности извѣстныхъ мѣстъ книги Іереміи, гдѣ употребляется та система: иначе эти самыя мѣста будутъ опровергать предположеніе Моверса о каббалистическомъ ихъ происхожденіи.

Нѣкоторыя другія слова, какъ-то סָגָן (*областеначальникъ*, praefectus provinciarum), פֶּחָה (*намѣстникъ провинціи, облеченный гражданской и военной властію*) LI, 23. 28. 57, גִּלּוּלִים (*идолы*) L, 2, בַּדִּים (*лжепророки*) L, 36; הַחֲרִים (*предать заклятію*, т. е. осудить на истребленіе) L, 21. 26; LI, 3,—эти слова, по мнѣнію Эвальда, свойственны лишь Езекіилю и еще позднѣйшимъ писателямъ, въ устахъ же Іереміи представляются преждевременными. Но, кромѣ того, что Іезекіиль былъ отчасти современникъ Іереміи и могъ сойтись съ нимъ въ употребленіи такихъ техническихъ названій, какъ סָגָן и פֶּחָה, независимо отъ этого בַּדִּים употреблено у Іереміи же въ XLVIII, 30 въ томъ же смыслѣ,—גִּלּוּלִים встрѣчается во Второзак. XXIX, 16. Лев. XXVI, 30. 3 Цар. XV, 12. XXI, 26,—הַחֲרִים въ Іер. XXV, 9. Такимъ образомъ слова, на которыя указываетъ Эвальдъ, какъ на признакъ позд-

нѣйшаго происхожденія Іер. L. LI гл., или встрѣчаются у Іереміи же въ несомнѣнно подлинныхъ частяхъ его книги и слѣдовательно не позднѣе его самого, — или же употребленіе ихъ относится ко времени еще до Іереміи.

Тотъ же Эвальдъ находитъ большое родство L, 27. LI, 40 съ Ис. XXXIV, 6 и сл., L, 39 съ Ис. XXXIV, 14; LI, 60 и сл. съ Ис. XXXIV, 16, и заключаетъ отсюда, что Іер. L. LI гл. написаны авторомъ Ис. XXXIV гл. (жившимъ по Эвальду въ послѣдніе годы плѣна). Но на сколько не справедливо отрицать написаніе Ис. XXXIV Исаіею [1]), настолько не справедливо признавать совершенно чуждыми Іереміи мысли и выраженія разсматриваемаго нами пророчества, сходныя съ Ис. XXXIV гл. Метафора L, 27 *(пусть идутъ на закланіе)* и LI, 40 *(сведу ихъ, какъ ягнятъ, на закланіе)* встрѣчается и въ Іер. XXV, 34 *(исполнились дни ваши, чтобъ быть вамъ закланными)* и XLVIII, 15 *(отборные юноши его пошли на закланіе)*. Ис. XXXIV, 6. 8 *(мечь Іеговы наполнится кровію, утучнѣетъ отъ тука..., ибо жертва у Іеговы въ Боцрѣ, и великое закланіе въ землѣ Эдома... Ибо день мщенія у Іеговы, годъ возмездія по дѣлу Сіонскому)* имѣетъ гораздо болѣе сходства съ Іер. XLVI, 10 *(день сей у Господа Іеговы воинствъ есть день отмщенія, чтобы отмстить врагамъ Его; и мечь будетъ пожирать и насытится и упьется*

---

[1]) Написаніе Ис. XXXIV гл., пророчества о судьбѣ Эдома, полагаютъ нѣкоторыя (Gesenius, Hitzig, Ewald, Umbreit) въ одно время съ написаніемъ Іер. XLIX, 7—22 и Езек. XXV, 12—14. Но въ Ис. XXXIV гл. судьба Эдома поставляется въ связь съ судьбою всѣхъ народовъ (XXXIV, 1—4), судъ надъ Эдомомъ описывается, какъ судъ надъ всѣми народами; другими словами, Эдомъ является представителемъ всего языческаго міра. Въ указанныхъ же мѣстахъ Іер. и Езек. судьба Эдома описывается независимо отъ судьбы другихъ народовъ. Эта существенная черта различія пророчествъ указываетъ на различное время и написанія ихъ. И въ самомъ дѣлѣ, во время жизни Іереміи и Езекіиля Эдомъ не занималъ представительнаго положенія между язычниками врагами народа Божія; между тѣмъ какъ при Ахазѣ Идумеи сдѣлали нападеніе на Іудею, многихъ убили, а иныхъ отвели въ плѣнъ, Амазія и Озія воевали съ Эдомомъ (2 Пар. XXVIII, 17. XXV, 11 и сл. XXVI, 2).

кровію ихъ: ибо жертвоприношеніе у Господа Іеговы воинствъ въ землѣ сѣверной при рѣкѣ Ефратѣ), чѣмъ съ какимъ либо мѣстомъ пророчества о Вавилонѣ. Іер. L, 39 по выраженію представляетъ, конечно, сходство съ Ис. XXXIV, 14; но въ такихъ же почти чертахъ описывается пустынное состояніе страны іудейской въ Іер. IX, 11. X, 22 и Сиріи (Хацора) въ XLIX, 33. Такимъ образомъ сходство между Іер. L. LI гл. и Ис. XXXIV гл. совсѣмъ не такого рода, чтобы давало право заключать къ тожеству ихъ авторовъ или вело бы къ отрицанію написанія пророчества о Вавилонѣ, или только нѣкоторыхъ его частей, Іереміею.

Впрочемъ, и въ настоящемъ случаѣ система выдѣленія мнимо-неподлинныхъ прибавленій изъ подлиннаго текста запутывается въ противорѣчіяхъ. Моверсъ и Гитцигъ не согласны между собою относительно того, что̀ признать въ разсматриваемомъ пророчествѣ произведеніемъ Іереміи и что позднѣйшею вставкою: изъ 103 стиховъ, составляющихъ цѣлое пророчество, Моверсъ только 29 ст. признаетъ подлинными, а Гитцигъ 40. Неустойчивость, нетвердость принципа ясно обнаруживается въ этомъ несогласіи относительно его примѣненія.

2) Въ содержаніи пророчества предполагается уже совершившимся разрушеніе храма и отведеніе народа въ плѣнъ (L, 4 исл. 15. 17. 28. 33, LI, 11. 24. 34. 35). Усматриваютъ въ этомъ обстоятельствѣ противорѣчіе съ историческимъ извѣстіемъ LI, 59 и сл. о происхожденіи пророчества въ 4 годъ Седекіи. Говорятъ: или это извѣстіе не вѣрно и пророчество написано Іереміи уже послѣ разрушенія Іерусалима (такъ думаетъ напр. Rosenmüller); или же все пророчество лишь поддѣлка поздней руки, ясно, однакоже, обличающая свою ложь (Knobel, de-Wette). Противорѣчіе, изъ котораго дѣлаютъ такіе выводы, можетъ совсѣмъ изчезнуть, если только сравнить данное пророчество съ другими пророчествами Іереміи. Очевидно, предубѣжденная критика полагаетъ, что пророкъ не могъ говорить о будущемъ событіи, какъ уже совершившемся. Между тѣмъ у того же Іереміи въ гл. III, безспорно имъ самимъ произнесенной,

и произнесенной еще въ царствованіе Іосіи (III, 6), говорится: *въ тѣ дни придетъ домъ Іудинъ къ дому Израилеву и пойдутъ вмѣстѣ изъ земли сѣверной въ землю, которую Я отдалъ отцамъ вашимъ въ наслѣдіе* (ст. 18). Предполагается уже совершившимся отведеніе іудеевъ въ Вавилонъ во время, когда еще вавилонская монархія не посягала на независимость Іудеи. Тоже событіе, конечно, тѣмъ болѣе, тѣмъ несомнѣннѣе могъ пророкъ предполагать, какъ совершившееся, въ то время, когда Іудея уже испытала одно разрушительное нашествіе сѣвернаго врага и когда отъ взоровъ боговдохновеннаго мужа не скрыто было недалекое вторичное нападеніе завоевателя, имѣвшее кончиться совершеннымъ опустошеніемъ страны іудейской. Іехонія съ большею частію своихъ вельможъ былъ уже отведенъ въ Вавилонъ; храмъ былъ уже разграбленъ (XXVII, 16 и сл. XXVIII, 3. 4. XXIX, 1. 2). И если жившимъ въ Вавилонѣ съ Іехоніею обѣщалось въ будущемъ возвращеніе на родину (XXIV, 4. 5), то объ оставшихся въ Іерусалимѣ и Іудеи пророкъ объявлялъ слѣдующее рѣшительное намѣреніе Іеговы: *отдамъ ихъ на озлобленіе и на злостраданіе во всѣхъ царствахъ земныхъ.... на проклятіе во всѣхъ мѣстахъ, куда Я изгоню ихъ* (XXIV, 9 ср. XXIX, 16 и сл.). Впрочемъ, въ самомъ разсматриваемомъ пророчествѣ есть довольно ясныя указанія именно на то время его происхожденія, которое указано въ LI, 59 и сл. Правда, наказаніе, разрушеніе предвѣщается Вавилону, какъ мщеніе Іеговы за храмъ Его (L, 28; LI, 11). Но здѣсь еще не говорится, чтобы мщеніе слѣдовало именно за разрушеніе храма. Напротивъ, ясно свидѣтельствуется, что чужеземцы лишь вошли во святилище дома Іеговы (LI, 51) и взяли нѣкоторыя драгоцѣнности въ капище своего бога Вила (LI, 44). Если, наконецъ, въ L, 33 рѣчь идетъ о стѣсненномъ положеніи израильтянъ въ плѣну, то это можетъ относиться лишь къ отведеннымъ въ Вавилонъ съ Іехоніею, и нѣтъ необходимости видѣть здѣсь намекъ на позднее время плѣна. Такимъ образомъ, если мнѣніе о позднѣйшемъ распространеніи Іер. L. LI гл. многочисленными вставками не имѣетъ достаточнаго основанія, если пророчество это

разсматривать какъ одно нераздѣльное цѣлое, въ которомъ нѣтъ внутреннихъ противорѣчій: то ясное дѣло, что извѣстныя мѣста пророчества, гдѣ предполагается уже совершившимся разрушеніе Іерусалима и Іудеи и отведеніе народа въ плѣнъ, эти мѣста написаны не послѣ означенныхъ событій, также какъ несомнѣнно, что Іер. III гл. произнесена не позже, какъ въ царствованіе Іосіи.

3) Далѣе, говорятъ, что пророкъ Іеремія противорѣчилъ бы себѣ самому, если бы дѣйствительно обращался къ плѣннымъ въ Вавилонѣ іудеямъ съ слѣдующими словами: *бѣгите изъ Вавилона, чтобы вамъ не погибнуть вмѣстѣ съ нимъ* (L, 8. LI, 6. 45). Въ другихъ случаяхъ тотъ же пророкъ убѣждаетъ евреевъ покориться своимъ поработителямъ и не желать имъ ничего кромѣ мира (XXVII, 11 и сл. XXIX, 5 и сл. XLII, 11 и сл.). Сюда же относится замѣчаніе критики, что въ L. LI гл. проглядываетъ въ отношеніи къ Вавилону духъ мстительности и злорадства, совершенно чуждый пророку Іереміи: указываютъ на нетерпѣніе, съ которымъ пророкъ многократно приглашаетъ враговъ Вавилона къ поспѣшному начатію враждебныхъ, разрушительныхъ дѣйствій (L, 14 и сл. 21. 26. 27. 29; LI, 11 и сл. 27 и сл.); обращаютъ вниманіе на злорадное изумленіе, выражающееся въ восклицаніи: *„какъ разбитъ и сокрушенъ молотъ всей земли! какъ сдѣлался Вавилонъ ужасомъ среди народовъ!* (L, 23) и под. (LI, 41); смущаются сарказмами, произносимыми пророкомъ насчетъ жалкаго положенія, которое должно постигнуть гордую, деспотическую, причинившую такъ много зла Израилю, державу (L, 24. 31; LI, 49). Всѣ эти сомнѣнія и недоумѣнія, очевидно, объясняются непониманіемъ того источника, откуда выходятъ какъ это враждебное отношеніе къ Вавилону, такъ и то увѣщаніе спасаться изъ земли халдейской. Пророкъ Іеремія на все смотрѣлъ съ ѳеократической точки зрѣнія. Національная независимость его народа существовала для него и была дорога лишь настолько, насколько послѣдній заслуживалъ вѣчныхъ благословеній, издавна ему обѣщанныхъ. Коль скоро мѣра беззаконій Израиля усилилась до того, что необходимо стало наказать его по правосудію

(XXX, 11) и только путемъ временнаго лишенія національной независимости возможно стало возстановить его право на полученіе божественныхъ обѣтованій, тогда пророкъ ясно видѣлъ съ своей точки зрѣнія необходимость покориться на время той силѣ, которой Богъ опредѣлилъ быть орудіемъ наказанія евреевъ (XXVII, 6 и сл.). Вотъ источникъ убѣжденій, съ которыми обращался Іеремія къ своимъ соотечественникамъ во время Навуходоносорова погрома, не оказывать завоевателямъ сопротивленія. Объявляя волю Божію, требуя покорности ей, пророкъ сохранялъ надежду, что временное бѣдствіе вразумитъ Израиля, внушитъ ему обратиться къ Іеговѣ съ раскаяніемъ, исправитъ его и возвратитъ ему благоволеніе Божіе (XXIX, 10—14). И вотъ, когда дѣйствительно *сыны Израилевы и Іудины вмѣстѣ будутъ ходить въ слезахъ и*, наученные несчастіемъ, *взыщутъ Іегову Бога своего* (L, 4), когда такимъ образомъ оправдана будетъ священнѣйшая надежда пророка: тогда, во имя той же надежды, можетъ ли этотъ пророкъ не желать, чтобы бѣдствія его народа кончились. Съ другой стороны, та грозная сила, которой преданъ былъ преступный народъ, не поняла, что источникомъ ея величія была воля Іеговы, покорившаго ей всѣ народы (XXVII, 6), возгордилась своими успѣхами, приписывая ихъ единственно себѣ (L, 31), или своимъ бездушнымъ богамъ (L, 38), не воздала славы единственному Владыкѣ всѣхъ народовъ, возстала противъ Іеговы (L, 14. 24. 29), злоупотребляя своими правами надъ Его народомъ, будучи съ нимъ особенно жестока (L, 11. 17. 33; LI, 24. 34). Мѣра беззаконій Вавилона исполнилась, насталъ день его, время его посѣщенія (L, 27. 31). Дѣло его достигло до небесъ (LI, 9), Іегова опредѣлилъ отмстить ему (L, 15. 28; LI, 11) за зло, какое сдѣлалъ онъ на Сіонѣ (LI, 24),—опустошить и погубить его (L, 12. 13 и пр. и пр.). Долженъ-ли былъ раздѣлить съ нимъ эту участь и Израиль, уже довольно настрадавшійся подъ гнетомъ рабства? Конечно, Іегова не погубитъ праведника съ нечестивымъ (Быт. XVIII, 23). Тѣ, у которыхъ нѣтъ болѣе грѣховъ (L, 20 ср. XXXI, 34), Израиль и Іуда, справедливо приглашаются бѣжать изъ Вавилона, чтобъ не

погибнуть во грѣхахъ его (LI, 6). Погибель Вавилона есть избавленіе, спасеніе для Израиля; и радость пророка въ виду казни Вавилона составляетъ лишь обратную сторону того утѣшенія, которое чувствуетъ пророкъ при мысли, что близко возстановленіе священныхъ правъ его народа. Это пріятное изумленіе предъ тѣмъ событіемъ, что сокрушена казавшаяся непобѣдимою сила, подъ гнетомъ которой страдалъ народъ Божій (L, 23. LI, 41), есть только одно изъ выраженій того чувства, которое у псалмопѣвца названо *радостію Богу, помощнику нашему* (Пс. LXXX, 2, ср. Іер. L, 34). Наконецъ, этотъ такъ называемый критикой духъ мстительности по отношенію къ Вавилону у пророка служитъ отраженіемъ вдохновлявшаго его духа божественнаго правосудія, объявлявшаго страшный, смертный, но заслуженный приговоръ: это духъ мщенія Іеговы за храмъ Его (L, 28; LI, 11), это—духъ ревности за дѣло Божіе, а не человѣческое.

4) Казнь, предвѣщаемая Вавилону въ Іерем. L. LI гл., имѣетъ наступить скоро: *еще немного, и наступитъ время жатвы его* (LI, 33). Сыны израилевы и іудины уже давно страдаютъ въ плѣну (L, 33), и время ихъ освобожденія близко (L, 28). Моверсъ и де-Ветте видятъ здѣсь противорѣчіе съ Іер. XXV, 12. XXVII, 7. XXIX, 10, гдѣ освобожденіе евреевъ изъ плѣна и наказаніе Вавилона предвѣщается только чрезъ 70 лѣтъ. Названные ученые думаютъ, поэтому, что мысль пророчества о близости паденія Вавилона по происхожденію относится къ послѣднимъ временамъ плѣна. Но уже Кнобель долженъ былъ сдѣлать уступку въ пользу болѣе ранняго происхожденія пророчества. На освобожденіе Израиля указывается какъ на болѣе или менѣе отдаленное будущее событіе („въ тѣ дни и въ то время“ L, 4. 20), не близкимъ представляется также и разрушеніе Вавилона („вотъ идутъ дни“ LI, 47. 52). Іегова еще только замыслилъ, положилъ въ совѣтѣ Своемъ опустошить землю халдейскую (L, 45. LI, 11. 12. 29). Но прежде чѣмъ разразится надъ Вавилономъ роковая катастрофа, пройдутъ еще годы, совершатся многія важныя собы-

тія, смѣнится не одинъ царь (מֹשֵׁל עַל־מֹשֵׁל) LI, 46. ср. XXVII, 7). Всѣ эти указанія, однако же, не довольно опредѣленны, чтобы на основаніи ихъ произносить (вмѣстѣ съ Кнобелемъ) рѣшительное сужденіе, что разсматриваемое пророчество написано не раньше, какъ въ срединѣ вавилонскаго плѣна. Въ пророчествѣ есть другія болѣе опредѣленныя и ясныя данныя, которыя могутъ дать иной смыслъ и тѣмъ указаніямъ. Навуходоносоръ, царь вавилонскій, представляется еще царствующимъ (*сей послѣдній—Навуходоносоръ царь вавилонскій*. L, 17); и совершенно произвольно (вмѣстѣ съ Эвальдомъ) считать это имя нарицательнымъ обозначеніемъ власти халдеевъ вообще. Съ другой стороны, царь, при которомъ падетъ Вавилонъ, называется просто царемъ вавилонскимъ (L, 18. LI, 31). Вотъ тѣ данныя, которыя, особенно при соображеніи другихъ, уже указанныхъ нами, (болѣе или менѣе ясныхъ намековъ самого пророчества, не позволяютъ относить его написаніе ни къ послѣднимъ годамъ плѣна, ни даже къ половинѣ его. Если же, какъ замѣчено, освобожденіе Израиля и паденіе Вавилона представляется, какъ близкое, даже какъ совершающееся и совершившееся событіе (L, 2. 23. 24. LI, 8. 42. 43): то мы уже знаемъ нѣсколько и другихъ примѣровъ, когда пророки представляютъ и описываютъ извѣстныя будущія событія, какъ настоящія или уже совершившіяся (читайте III. XXX. XXXIII гл. пророка Іереміи). Такое представленіе служитъ выраженіемъ сверхчеловѣческаго знанія, сообщаемаго пророку тѣмъ Духомъ вѣдѣнія (Ис. XI, 2), которому равно извѣстны какъ настоящія и прошедшія, такъ и будущія событія. Въ настоящемъ случаѣ такое представленіе соотвѣтствуетъ пламенному желанію пророка, чтобы событія, возвращающія его народу благоденствіе и благословеніе Божіе, непремѣнно и возможно скоро совершились. Желаніе подкрѣпляемое увѣреніемъ Духа всемогущаго Іеговы, становится убѣжденіемъ, которое такъ непоколебимо, что не различаетъ своего, еще не осуществившагося, предмета отъ событій настоящихъ.

5) Тѣ сѣверные народы (L, 3. 9), которымъ опредѣлено быть

исполнителями казни, предсказываемой Вавилону въ Іер. L. LI гл., ясно называются мидянами и царствами араратскими, минійскими и ашкеназскими (LI, 11. 27. 28). Такъ какъ Іеремія въ XXV, 25 уже предсказалъ самимъ мидянамъ погибель отъ вавилонянъ: то будто бы уже не могъ тотъ же пророкъ предсказывать событія, въ которомъ два названные народа мѣняются своими ролями. Если Іеремія написалъ XXV гл., что несомнѣнно; то не можетъ ему же принадлежать и пророчество о Вавилонѣ. Вотъ выводъ, который однакоже можетъ существенно измѣниться при другомъ, болѣе правильномъ, пониманіи посылокъ. Нужно ли понимать относящуюся сюда часть XXV гл. въ буквальномъ смыслѣ, — это, по меньшей мѣрѣ, сомнительно. Если тамъ говорится, что пророкъ долженъ напоить изъ чаши гнѣва Божія всѣ царства, которыя на лицѣ земли (ст. 25); то это конечно не значитъ, что царь вавилонскій (ср. LI, 7) дѣйствительно овладѣетъ всею землею. Пророческія слова не могутъ быть понимаемы буквально уже потому, что не осуществились въ полномъ своемъ смыслѣ. На нихъ справедливѣе смотрѣть, какъ на гиперболу, имѣющую лишь тотъ смыслъ, что монархія вавилонская будетъ значительнѣе всѣхъ политическихъ тѣлъ своего времени и если не побѣдитъ эти послѣднія de facto, то de jure безспорно будетъ первенствующею и господствующею державою всего современнаго міра. Въ частности, что касается отношеній Вавилона къ мидянамъ, то въ наукѣ различно рѣшается вопросъ: дѣйствительно ли мидяне были покорены нѣкогда халдеями, — дѣйствительно ли буквально исполнилось пророчество XXV, 25? *Нибуръ* (Assur und Babel, стр. 96 и сл. 198. 211) утверждаетъ, что Навуходоносоръ владѣлъ своимъ царствомъ въ качествѣ вассала царей мидійскихъ и только послѣ смерти Ціаксара побѣдоносно окончилъ большую войну съ мидянами. Напротивъ, *Дункеръ* (Geschichte des Alterthums, I. 798 и сл. 844 и сл.) оспариваетъ какъ зависимость Вавилона отъ Мидіи, такъ и побѣду перваго надъ послѣднею (Nägelsbach, стр. 188). Впрочемъ, если держаться пониманія XXV, 25 отчасти въ гиперболическомъ смыслѣ, то такое или иное

рѣшеніе спорнаго вопроса не будетъ имѣть существенной важности въ данномъ случаѣ. Пророкъ хотѣлъ показать только, какъ далеко распространится владычество халдеевъ, какъ будетъ оно сильно, и для этого называетъ будущими рабами Вавилона всѣхъ извѣстныхъ въ то время евреямъ народовъ. Называя мидянъ, онъ указывалъ на представителей крайняго сѣверо-востока, о которомъ знали тогда евреи, также какъ въ именахъ другихъ народовъ наглядно выражена та общая мысль пророка, что власть халдеевъ распространится во всѣ стороны. Что тутъ, относительно мидянъ, есть мѣсто не собственному пониманію, съ достаточною ясностію усматривается также изъ того, что вмѣстѣ съ мидійскими царями называются и всѣ цари сѣвера дальніе и близкіе (ст. 26), которые однако же никогда не были покорены халдеями, какъ достовѣрно извѣстно.

Но, если XXV, 25 допускаетъ не буквальное толкованіе, то LI, 11. 28 можетъ быть понимаемо не иначе, какъ въ буквальномъ смыслѣ. Несправедливо однако же думать, что пророчество, въ которомъ виновниками паденія Вавилона называются мидяне, этимъ самымъ свидѣтельствуетъ о своемъ происхожденіи не раньше, какъ въ эпоху Кира. Какъ будто только со времени Кира и благодаря ему мидяне сдѣлались извѣстны евреямъ и всему современному міру! Напротивъ, сила Мидіи начала рости уже гораздо раньше Кира и возрастала, можно сказать, вмѣстѣ, въ одно время съ силою Вавилона. „Послѣ того, какъ мидійскія племена со времени Сеннахирима, путемъ продолжительной и трудной борьбы, сдѣлались независимыми отъ Ассиріи и основали собственное царство,—Фраортъ сталъ завоевывать одну за другою ассирійскія области. Сынъ его Ціаксаръ, послѣ изгнанія скиѳовъ, въ союзѣ съ халдеями, разрушилъ Ниневію и подѣлилъ съ Вавилономъ остатокъ ассирійскаго царства. Затѣмъ, въ то время какъ завоеванія Навуходоносора простирались на западѣ, мидійское царство широкимъ полукругомъ огибало Вавилонію съ сѣвера и востока, распространяя свою власть на Малую Азію отъ Галиса, на Арменію, на отечественную страну ассиріянъ и на всю иранскую возвышенность до Бактріи и Индіи. Гро-

мадныя укрѣпленія, которыми Навуходоносоръ хотѣлъ обезопасить свою столицу и свое государство, безъ сомнѣнія, были направлены противъ угрожающаго преобладанія мидянъ“ (Graf, Der Prophet Ieremia, стр. 588). Вотъ съ какого времени и въ какихъ размѣрахъ росла извѣстность мидянъ, какъ сильнаго и имѣющаго будущность народа. Киръ является на исторической сценѣ уже спустя три года послѣ смерти Навуходоносора, но является какъ глава не мидійскаго только, но соединеннаго мидо-персидскаго царства. Царство это съ тѣхъ поръ и называется преимущественно царствомъ персидскимъ вслѣдствіе того, что династія, изъ которой происходилъ Киръ, первоначально была наслѣдственною лишь у персовъ. И совершенно справедливо замѣчаніе Гѣверника (Einl.) стр. 243) и Графа (стр. 588), что если бы въ самомъ дѣлѣ къ эпохѣ Кира относилось происхожденіе Іер. L. LI гл., то врагами Вавилона названы были бы не мидяне, а персы (ср. Езек. XXVII, 10. XXXVIII, 5. 2 Пар. XXXVI, 22. Ездр. I, 1. III, 7). Молчаніе же о послѣднихъ свидѣтельствуетъ, что во время написанія разсматриваемаго пророчества они еще не имѣли той извѣстности, которую составилъ имъ Киръ.

6) Что авторъ Іер. L. LI гл. жилъ и написалъ эти главы въ Іерусалимѣ, это довольно ясно видно изъ L, 5 („на дорогу, ведущую *сюда* הֵנָּה, обратятся лица ихъ“) и LI, 50 („вспомните *издали* מֵרָחוֹק объ Іеговѣ“), ср. XXXI, 8. Мнѣніе Гитцига (стр. 377), что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя части пророчества, вставленныя сюда позднѣе Іереміи, обнаруживаютъ въ своемъ авторѣ лицо, жившее въ Вавилонѣ,—это мнѣніе поддерживается недостаточными основаніями. а) Знаніе топографіи и этнографіи Вавилона (L, 16, LI, 27. 32), какое показываетъ авторъ пророчества, возможно было будто бы только для жителя этой столицы. Но если подъ הַמַּעְבָּרוֹת (LI, 32) разумѣть извѣстный каменный мостъ Никотрисы (Herod. I 185. Diod. II. 8. Curt. V. 1. 28) и туннель, проходившую подъ Ефратомъ и соединявшую два царскихъ замка, находившіеся на противоположныхъ берегахъ (Oppert, Exp. en

Mesopot. I. 192 и сл.); если, далѣе, словомъ אַגַמִּים дѣйствительно называются извѣстные древніе отводы Ефрата (ср. Herod. I. 185, Arrian. exp. Alex. VII, 17): то о такихъ славныхъ сооруженіяхъ Іеремія также хорошо могъ знать и въ Іерусалимѣ, какъ теперь всякій сколько нибудь образованный человѣкъ въ Европѣ знаетъ о подобныхъ же постройкахъ въ Лондонѣ. Равнымъ образомъ ничего нѣтъ неудобопонятнаго, если Іеремія, живя въ Іудеѣ, зналъ и о тѣхъ поляхъ внутри стѣнъ Вавилона (Diod. Sic. II, 9. Curt. V, 4. Plin hist. nat. XVIII, 17), которыя въ случаѣ продолжительной осады могли доставлять осажденнымъ продовольствіе. „ 16, гдѣ по общепринятому толкованію слѣдуетъ разумѣть именно эти поля (Nägelsbach, 346), могло быть написано и въ Іерусалимѣ. Народовъ дальняго сѣвера, упомянутыхъ въ LI, 27 *(Араратъ, Минни, Ашкеназъ)*, могъ назвать всякій еврей и раньше Іереміи (ср. объ Араратѣ 4 Цар. XIX, 37. Ис. XXXVII, 38. Быт. VIII, 4; о Минни Пс. XLV, 9 по евр. т.; объ Ашкеназѣ Быт. X, 3): чтобы знать ихъ, не нужно было жить въ Вавилонѣ. Вообще, если бы тѣ топографическія и этнографическія свѣдѣнія о Вавилонѣ, какія есть въ Іер. L. LI гл., служили доказательствомъ, что авторъ писалъ въ самомъ Вавилонѣ: то пророчество Іезекіиля о Египтѣ, гл. XXIX и сл., должно бы быть написано на берегахъ Нила, а не Хабораса (Ховара), а Іез. XXVI и сл. главы написаны были бы лицомъ, жившимъ извѣстное время въ Тирѣ. б) Знакомство съ халдейскимъ идолопоклонствомъ, обнаруживаемое авторомъ Іер. L. LI гл., совсѣмъ не такъ точно и подробно, чтобъ не могло быть пріобрѣтено нигдѣ, кромѣ Вавилона. Если онъ говоритъ о Вилѣ (Бэлѣ) и Меродахѣ, главныхъ божествахъ халдеевъ, если знаетъ объ идолахъ, которыхъ имѣли эти послѣдніе: то вспомните, что и Іеремія въ несомнѣнно подлинныхъ своихъ рѣчахъ говоритъ о Хамосѣ, божествѣ моавитскомъ (XLVIII, 7) и Милькомѣ, божествѣ аммонитскомъ (XLIX, 5). Значитъ-ли это, что пророчество Іереміи о моавитянахъ написано въ Кирхарешѣ или Раббѣ моавитской, а пророчество о сынахъ Аммона — въ

Раббѣ аммонитской?.. И не могъ-ли знать Іеремія о главныхъ божествахъ вавилонскихъ; не могли ли о нихъ знать всѣ іудеи отъ тѣхъ, отчасти языческихъ, сосѣдей своихъ, которые въ разоренное сѣверное царство принесли съ своей родины свои идолопоклонническіе обычаи и между которыми были и переселенцы изъ Вавилона (4 Цар. XVII, 29—31)? Вѣдь тогда еще не было у этихъ позднѣйшихъ самарянъ враждебныхъ отношеній къ іудеямъ; послѣдніе, напротивъ, подавали имъ руку, не отставали отъ нихъ въ идолослуженіи.—в) Гитцигъ полагаетъ, что тѣ свѣдѣнія о различныхъ классахъ вавилонскаго общества, какія находятся въ Іер. L, 35—37, LI, 57, могъ имѣть только житель Вавилона. Но между различными званіями, которыя упоминаются въ L, 35—37, нѣтъ ни одного, которому не было бы соотвѣтствующаго званія у самихъ іудеевъ (князья, мудрецы, лже-пророки, воины, всадники). Если же названія פַּחוֹת и סְגָנִים (LI, 57) будто бы можно было знать и употреблять только въ Вавилонѣ: то развѣ всякое сочиненіе, въ которомъ употреблено напр. слово: *пэръ* или *лордъ*, поэтому самому должно быть написано въ Лондонѣ, въ Англіи, или авторъ его, по крайней мѣрѣ, непремѣнно долженъ былъ жить тамъ?.. г) Что касается знакомства съ языкомъ халдеевъ, которое Гитцигъ (стр. 382, 383) усматриваетъ въ L, 21, то мы уже знаемъ, что Іеремія могъ употреблять и употреблялъ въ своей книгѣ не только отдѣльныя слова, но и цѣлыя фразы по халдейски (вспомните о Іер. X, 11) [1]). д) На-

[1]) Общее замѣчаніе Гитцига (тамъ же) о языкѣ халдеевъ, будто онъ принадлежалъ къ индогерманской вѣтви, не выдерживаетъ критики (ср. de-Wette, Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung in das Alte Testament, 8 Ausg. § 43). Если бы даже и можно было считать дознаннымъ, что слово בָּבֶל не семитическаго происхожденія (на самомъ дѣлѣ, Вавилонъ, въ клинообразныхъ надписяхъ Babilu, значитъ—по семитическому словопроизводству—«дверь» или «святилище Эла»—древне-вавилонскаго божества, имя котораго соотвѣтствуетъ еврейскому אֵל см. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, стр. 41 и сл.): то отсюда крайне поспѣшно было бы заключать, что и весь языкъ вавилонянъ—не семитическій.—Іер. L, 21 нужно перевести: *иди на нее, на землю возмутительную*, или буквально— *на землю сугубаго упорства* (עַל־הָאָרֶץ מְרָתַיִם)

конецъ, въ LI, 10 (*Іегова вывелъ на свѣтъ правду нашу*) Гитцигъ видитъ свидѣтельство писателя о себѣ самомъ, какъ одномъ изъ плѣнниковъ, жившихъ въ Вавилонѣ. Но при несостоятельности другихъ доводовъ Гитцига, при положительныхъ доказательствахъ, что авторъ пророчества—житель Іерусалима, болѣе, чѣмъ вѣроятно то объясненіе LI, 10, по которому пророкъ передаетъ здѣсь мысли или рѣчи плѣнныхъ, вовсе не причисляя себя къ этимъ послѣднимъ.

Нужно указать еще на одну черту историческаго къ пророчеству прибавленія, которое, конечно, нельзя отдѣлять отъ самаго пророчества, кто бы ни былъ авторъ послѣдняго. Мы говоримъ о символическомъ дѣйствіи, которое по LI, 63. 64 долженъ былъ совершить, по порученію Іереміи, Сераія послѣ прочтенія пророчества. Къ книгѣ, на которой было написано это пророчество, слѣдовало привязать камень и бросить его въ рѣку Ефратъ. Это дѣйствіе, равно какъ и его толкованіе (ст. 64 — *такъ погрязнетъ*, т. е. падетъ, погибнетъ, *Вавилонъ, и не возстанетъ послѣ бѣдствія, которое Я веду на него)*, вполнѣ отвѣчаетъ характеру и смыслу Іереміиной символики (ср. гл. XIII и XIX, 1 и сл., 10 и сл.).

Мы должны, въ заключеніе, сказать нѣсколько словъ о подлинности LI, 15 — 19, которые будто бы не могли быть вставлены здѣсь самимъ Іереміею. Такъ думаютъ даже Графъ (стр. 590) и Нѣгельсбахъ (стр. 354), ученые, защищающіе подлинность всѣхъ прочихъ частей пророчества. Между основаніями, которыми подкрѣпляется такое мнѣніе, конечно, всего меньше значенія имѣетъ то об-

---

и на жителей приговоренной къ наказанію (וְאֶל־יוֹשְׁבֵי פְּקוֹד), — такъ нужно перевести, если слова מְרָתַיִם и פְּקוֹד понимать въ нариц. смыслѣ. Но פְּקוֹד есть, вѣроятно, названіе мѣстности, названной этимъ же именемъ въ Езек. XXIII, 23, которая въ клинообразныхъ надписяхъ называется Pukudu и лежала по сосѣдству съ Хавраномъ (см. Schrader, тамъ же, стр. 276, ср. 237); а по параллели съ Pekod, можетъ быть и מְרָתַיִם нужно понимать въ собственномъ смыслѣ, хотя относительно мѣстности, носившей такое названіе, и не открыто еще указаній.

стоятельство, что указанные стихи составляютъ почти буквальное повтореніе X, 12—16. Это обстоятельство, особенно въ книгѣ Іереміи совсѣмъ не принадлежитъ къ числу предубѣждающихъ противъ подлинности повторяющихся мѣстъ. Этотъ пророкъ не старается избѣгать повтореній,—можно сказать, онъ любитъ ихъ. И тотъ же Нѣгельсбахъ, сначала [1]) отвергавшій подлинность L, 40—46 на томъ основаніи, что они составляютъ почти буквальное повтореніе XLIX, 18. VI, 22. 23. XLIX, 19—21, впослѣдствіи (въ своемъ комментаріи, стр. 351) не нашелъ этого основанія довольно состоятельнымъ. Что касается, затѣмъ, единственной черты, отличающей LI, 15—19 отъ X, 12—16, именно пропуска слова יִשְׂרָאֵל предъ שֵׁבֶט (изъ словъ X, 16: *не таковъ, какъ эти идолы, удѣлъ Іакова; потому что Онъ сотворилъ все, и Израиль есть жезлъ наслѣдія Его*, въ LI, 19 пропущено слово *Израиль*), то нѣтъ никакого основанія усматривать въ этомъ пропускѣ тенденцію — уничтожить поводъ къ мысли, что царство 10 колѣнъ представляется единственнымъ наслѣдіемъ Іеговы. Какъ будто лицо, повторившее здѣсь X, 12—16 (хотя бы это и въ самомъ дѣлѣ былъ не Іеремія), не понимало, что здѣсь Израилемъ называется не сѣверное царство 10 колѣнъ, но тотъ же Іаковъ—представитель всего своего потомства, который названъ въ первой половинѣ того же стиха (ср. подобное же параллельное употребленіе этихъ двухъ именъ Іакова и Израиля въ XXX, 10. XLVI, 27). Отъ пропуска ясность мысли въ LI, 19 не страдаетъ [2]).

Самое важное, почему разсматриваемые стихи очитаются вставленными сюда не самимъ Іереміею, это — то обстоятельство, что они стоятъ будто бы внѣ всякой связи съ предыдущей и послѣдующей рѣчью пророка. Но уже тѣ же Графъ и Нѣгельсбахъ дѣлаютъ въ этомъ отношеніи уступку, соглашаясь, что по крайней мѣрѣ первые

[1]) Nägelsbach, Der Prophet Ieremias und Babylon. 1850, стр. 128 и сл.

[2]) Различіе между греческимъ переводомъ X, 12—16 и LI, 15—19, ограничиваясь употребленіемъ въ одномъ мѣстѣ словъ синонимическихъ употребленнымъ въ другомъ, не даетъ права заключать къ различію основнаго еврейскаго текста.

два стиха, 15 и 16, служатъ обоснованіемъ мысли, выраженной въ ст. 14, и, значитъ, находятся съ нимъ въ связи. Если по ст. 14 Іегова клянется душею своею погубить Вавилонъ: то въ ст. 15. 16 пророкъ показываетъ, что тотъ же Іегова силенъ и исполнитъ свою клятву. Затѣмъ, правда, не видно непосредственной связи между ст. 19 и 20, прямаго перехода отъ перваго къ послѣднему. Но не болѣе связи вы найдете и между ст. 16 и 17 гл. L, между ст. 32 и 33 той же главы, также между ст. 33 и 34 гл. LI. Эти, если можно такъ выразиться, перерывы мысли такъ часты, такъ обыкновенны у пророка Іереміи, особенно въ пророчествѣ о Вавилонѣ, что стоитъ только прочитать это послѣднее пророчество, чтобъ не видѣть чего-либо необыкновеннаго, не допускающаго мысли объ авторствѣ Іереміи въ этомъ недостаткѣ прямой связи между ст. 19 и 20. Притомъ здѣсь и нѣтъ необходимости желать этой прямой связи: ст. 19-мъ оканчивается цѣлое отдѣленіе пророческой рѣчи, начинающееся ст. 11, и затѣмъ съ ст. 20 слѣдуетъ и развивается новая мысль пророка. Что однако же ст. 17—19 находятся хотя не въ прямой, но существенной связи съ предыдущими и послѣдующими мыслями пророка, со всѣмъ направленіемъ идей пророчества, это мы надѣемся сейчасъ показать. Прежде всего ст. 17 и 18 составляютъ, по предмету своему, противоположность ст. 15 и 16 и этимъ самымъ ставятся въ связь съ послѣдними. Какъ Іегова великимъ дѣломъ творенія міра и постоянными проявленіями своей разумной силы въ природѣ заявляетъ о своей способности осуществить свои угрозы: такъ ничтожны, пусты, безумны, поддерживаются лишь обманами и нимало не способны спасти даже свое собственное существованіе идолы, и безумны надежды, которыя возлагаются на нихъ. Но (по ст. 19) Іегова есть удѣлъ Іакова, о которомъ онъ печется, какъ о своемъ наслѣдственномъ достояніи. Клятва погубить Вавилонъ (ст. 14) произносится Богомъ, который вступается и мститъ за сыновъ израилевыхъ, испытавшихъ отъ халдеевъ жестокія бѣдствія на родинѣ (L, 17. 18. LI, 24. 34—36) и теперь страдающихъ въ плѣну (L, 33. 34). Ст. 19 обнаружи-

ваетъ такимъ образомъ какъ свою связь съ ст. 15 и 16, такъ и полное соотвѣтствіе общему направленію идей пророчества. Съ другой стороны, тотъ же 19 стихъ составляетъ очевидную противоположность ст. 17 и 18 (*не таковъ, какъ эти...*). Судя по этому, можно въ рѣчи о ничтожествѣ идоловъ подразумѣвать скрытую мысль, что на этихъ идоловъ полагались какъ на силу, создавшую и поддерживающую величіе Вавилона. Пророкъ хочетъ сказать, что если Іегова силенъ исполнить угрозы мщенія за свое наслѣдіе, не посрамитъ надеждъ своего народа (ср. L, 4. 5): то на сторонѣ Вавилона нѣтъ ничего, соотвѣтствующаго этой непоколебимой опорѣ, кромѣ безумныхъ надеждъ на бездушныхъ идоловъ (ср. L, 38). И такое толкованіе опять вполнѣ согласно съ общимъ характеромъ пророческихъ воззрѣній гл. L. LI. Грозный, разрушительный походъ, который объявляетъ Іегова противъ возгордившагося Вавилона (L, 31. 9. 21. 26. LI, 11 и сл. 27 и сл.), называется здѣсь также взглядомъ Іеговы на ~~Вила (LI~~ 44), на идоловъ Вавилона (LI, 47. 52), взглядомъ конечно не благоволенія, но гнѣва (ср. XXXI, 28). Какъ Іегова былъ надеждою отцевъ тѣхъ евреевъ, которыхъ поядали Вавилоняне (L, 7): такъ для послѣднихъ идолы составляли предметъ похвалы (L, 38). Равнымъ образомъ, какъ стыдомъ и безчестіемъ покрывались лица измѣнившихъ Іеговѣ потомковъ Авраама, Исаака и Іакова, когда чужеземцы вторглись во святилище Сіонское (LI, 51): такъ устыдится и земля вавилонская при томъ грозномъ взглядѣ Іеговы на идоловъ ея (LI, 51). Страшными дѣйствіями своей грозной силы Іегова оправдаетъ надежды обратившихся къ Нему съ раскаяніемъ израильтянъ (L, 4. 5. 34); но тѣ дѣйствія будутъ обращены противъ Вавилона, будутъ гибельны для людей, которые полагались на своихъ боговъ. Іегова посрамитъ ихъ надежды. Боги ихъ должны сойти съ тѣхъ пьедесталовъ, на которые возведены были вѣрою своихъ поклонниковъ. *Вавилонъ взятъ*, не спасенъ своими богами, и этимъ самымъ *посрамленъ Вилъ, поверженъ Меродахъ, посрамлены истуканы, повержены идолы Вавилона* (L, 2). Такъ время посѣщенія Іеговы

на царя халдейскаго и на землю его (L, 18) есть вмѣстѣ съ тѣмъ время посѣщенія и на истукановъ вавилонскихъ; въ погибели нѣкогда великой и сильной державы заключается погибель и тѣхъ кумировъ, въ которыхъ эта держава видѣла источникъ своей славы и благоденствія: *во время посѣщенія ихъ погибнутъ* LI, 18.

Иванъ Якимовъ.

О лицѣ Іисуса Христа

(Мысли изъ богословскихъ лекцій покойнаго преосв. Іоанна Смоленскаго, говоренныхъ студентамъ с.-петербургской духовной академіи XXVI курса [1]).

Ернестъ Ренанъ, авторъ сочиненія „Жизнь Іисуса“, получившаго незаслуженную и незавидную извѣстность, въ заключеніи введенія къ своей книгѣ говоритъ: „Чтобы представить исторію религіи, нужно во первыхъ испытать на себѣ самомъ состояніе вѣрованія въ нее (иначе нельзя понять, чѣмъ она могла плѣнять, чѣмъ удовлетворяла человѣческое сознаніе); во вторыхъ нужно выйдти изъ безусловнаго въ нее вѣрованія, потому что такая вѣра не совмѣстима съ безпристрастіемъ историка. Но любовь возможна и безъ вѣры. Не связывая себя ни одною изъ формъ обожанія людей, тѣмъ не менѣе можно питать самое живое сочувствіе къ тому, что есть въ нихъ истинно добраго и прекраснаго. Никакое преходящее явленіе не исчерпываетъ божества; Богъ проявлялъ себя и прежде Іисуса, Богъ будетъ проявлять себя и послѣ него. Ни съ чѣмъ несравнимыя откровенія божества въ глубинѣ человѣческаго самосознанія, носятъ всѣ одну печать, хотя въ высшей степени не равны между собою: чѣмъ выше, чѣмъ самороднѣе эти откровенія, тѣмъ они божественнѣе. Іисусъ не могъ принадлежать исключительно только тѣмъ, которые называли себя Его учениками. Онъ составляетъ достояніе и честь всякаго, въ комъ бьется человѣческое сердце. Исключить Его изъ исторіи, поставить Его выше и внѣ исторіи—не зна-

[1]) Запись студента И. Соколова, теперь преподавателя архангельской семинаріи. См. Хр. Чт. стр. 592.

читъ еще Его прославить. Гораздо полнѣе и вѣрнѣе мы почтимъ Его, когда покажемъ, что безъ него не понятна вся исторія".

Такимъ образомъ, Ренанъ отказывается вѣрить въ Іисуса Христа, какъ лицо въ собственномъ смыслѣ божественное, хотя не отказывается любить Его, какъ явленіе въ высшей степени доброе и прекрасное, не отказывается признать въ Немъ откровеніе Божества, сокрытаго въ глубинѣ человѣческаго самосознанія. На этомъ онъ и останавливается. Но еслибы онъ побольше обратилъ вниманія на эту глубину человѣческаго самосознанія, то его исторія жизни Іисуса вышла бы иною. Мы и начнемъ съ того, на чомъ остановился Ренанъ, т. е. съ анализа человѣческаго самосознанія.

Что такое самосознаніе?—Это не простое сознаніе бытія, не одно чувство индивидуальности, какое замѣчается и у животныхъ, не одно отличіе своего я отъ всего, что не я. Подъ самосознаніемъ нужно разумѣть ту глубину человѣческаго существа, въ которой человѣкъ сознаетъ себя существомъ разумнымъ, свободнымъ, нравственнымъ, откуда выходятъ и развиваются внутреннія существенныя потребности человѣка, гдѣ онъ сознаетъ себя не какъ отдѣльное бытіе, но какъ часть цѣлаго, какъ часть общей жизни, въ которую онъ вноситъ съ своей стороны свою долю жизни, гдѣ онъ сознаетъ себя не какъ временное существо, но какъ существо съ высшими отношеніями, простирающимися далѣе видимаго и чувственнаго міра. Это сознаніе закрыто въ человѣкѣ такъ сказать нѣсколькими слоями жизни. Здѣсь есть слой внѣшней, физической жизни, слой жизни духовной, но не коренной. Подъ этими слоями нужно отыскивать самый глубочайшій корень жизни духовной, который составляетъ основаніе и источникъ нравственныхъ явленій, и этотъ корень заключается въ самосознаніи. Чѣмъ самосознаніе живѣе, сильнѣе, яснѣе, полнѣе и совершеннѣе, тѣмъ лучше, выше и совершеннѣе нравственная жизнь. Но для своего раскрытія самосознаніе требуетъ всесторонняго развитія духовныхъ силъ. Даже и при этомъ условіи оно имѣетъ разныя степени. На первой степени развитія самосознаніе говоритъ человѣку, что онъ такое, раскрываетъ связь его съ другими существами и съ цѣлымъ міромъ. Далѣе оно простирается выше видимаго міра,—туда, гдѣ скрываются его законы. На высшей

степени оно открываетъ завѣсу будущаго. Теперь вопросъ въ томъ, можетъ ли человѣкъ достигнуть всѣхъ этихъ степеней сознанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ исторія. До Іисуса Христа сознаніе человѣчества было смутно: оно мало давало отвѣтовъ человѣку на тѣ вопросы, которые волновали его. Не смотря на всѣ усилія человѣчества раскрыть въ себѣ самосознаніе, оно не могло раскрыться вполнѣ. Къ концу древней исторіи, предъ пришествіемъ Іисуса Христа, мы замѣчаемъ поразительное затемнѣніе человѣческаго сознанія. Даже лучшій народъ древности, народъ еврейскій дошолъ до такой степени затемнѣнія, что не сознавалъ даже своего частнаго назначенія. Въ это время явились два необычайныхъ лица. Человѣчество не вдругъ могло разгадать ихъ, хотя чувствовало потребность въ нравственной помощи, потому что сознавало свое болѣзненное положеніе и ожидало врача. Первымъ изъ этихъ лицъ былъ Іоаннъ Креститель. Строгость его жизни, его нравственное величіе подали поводъ народу іудейскому думать, не онъ ли Мессія? Іоаннъ сознавалъ себя и человѣчество такъ хорошо, что тотчасъ же отвѣчалъ на это отрицательно. Въ этомъ отвѣтѣ сказывается особенное величіе Іоанна. Изъ него видно, что Іоаннъ понималъ состояніе тогдашняго человѣчества и сознавалъ, что было нужно для его уврачеванія. Здѣсь недостаточно было одной строгости жизни, недостаточно упрековъ и обличеній, которыми гремѣлъ Креститель противъ современныхъ пороковъ и заблужденій. Онъ былъ очень строгъ; уважаемыхъ еврейскихъ учителей называлъ порожденіемъ ехидны, угрожалъ народу грядущимъ гнѣвомъ Божіимъ, возставалъ противъ національной гордости евреевъ, говоря, что Богъ можетъ и изъ камня воздвигнуть чадъ Аврааму (Матѳ. III, 7—13). Все это было справедливо, но все это не могло исцѣлить ранъ больнаго человѣчества. Для этого нужно было лицо, которое не только сознавало бы всѣ нужды человѣчества, но и могло бы удовлетворить этимъ нуждамъ и имѣло бы въ себѣ высшую степень самосознанія. И вотъ дѣйствительно является это необыкновенное лицо, которое производитъ необычайный переворотъ въ нравственномъ мірѣ и принадлежитъ не только прошедшему, но и настоящему и будущему. Чтобы понять это лицо, нужно знать, какъ оно смотрѣло само на себя; сознавало

ли оно всѣ нужды человѣчества, носило ли въ себѣ средства къ его врачеванію, имѣло ли тѣ свойства, какія нужны для совершенія столь великаго дѣла? Если оно сознавало все это и могло все это выполнить, то нѣтъ сомнѣнія, что это лицо вышечеловѣческое,— лицо истинно-божественное. Мы не будемъ по порядку Евангелія слѣдить за всею жизнію Спасителя, а разсмотримъ только тѣ черты, въ которыхъ по преимуществу проявляется характеръ Его божественной личности.

Человѣчество до времени пришествія Іисуса Христа, какъ уже сказано, находилось въ болѣзненномъ состояніи въ нравственномъ отношеніи. Оно сознавало свое болѣзненное состояніе, но сознавало темно, потому что не знало источника своей болѣзни, не знало тѣмъ болѣе средствъ къ ея исцѣленію.

И прежде всего древній человѣкъ не сознавалъ истины. Правда онъ стремился къ истинѣ, но не находилъ ея, потому что не зналъ, гдѣ искать ее. Не сознавая вполнѣ самого себя, онъ мало постигалъ и окружающій его міръ. Не то это значитъ, чтобы онъ не имѣлъ познаній физическихъ, онтологическихъ, психическихъ и т. п., а то, что онъ не постигалъ идеала истины. Вопросъ Пилата: „что такое истина?“ былъ въ извѣстномъ отношеніи вопросомъ всего человѣчества. Ему не доставало полнаго обладанія истиною. Лицо, которое должно было произвести благопріятный переворотъ въ человѣчествѣ, должно было вполнѣ сознавать истину, понимать всѣ нравственныя нужды человѣчества и знать средства къ ихъ удовлетворенію; другими словами: должно было быть основателемъ истинной вселенской религіи, образцомъ высочайшаго (идеальнаго) нравственнаго совершенства и Спасителемъ человѣчества.

Религіи принадлежитъ первое мѣсто между нравственными явленіями. Она находится въ тѣснѣйшей связи съ самосознаніемъ; въ немъ она имѣетъ свое бытіе и опредѣленіе. Религія, дѣйствуя на сознаніе, получаетъ достоинство свое отъ степени и качества этого дѣйствія, смотря по тому, удовлетворяетъ ли она существеннымъ потребностямъ сознанія, проясняетъ ли, усиливаетъ ли его, возбуждаетъ ли его къ болѣе широкой, живой и совершенной дѣятельности, и разрѣшаетъ ли его вопросы,—или нѣтъ? Если—да, то въ

какой степени и полнотѣ? Насколько религія удовлетворяетъ сознаніе, настолько она и истинна; религія, удовлетворяющая сознаніе только въ нѣкоторой степени, и истинна только въ этой степени — не болѣе и не далѣе; и сохраняетъ она свое значеніе за собою только до тѣхъ поръ, пока сознаніе, по своей неразвитости, не требуетъ и не принимаетъ инаго и большаго; но эта религія перестаетъ быть удовлетворительною и казаться истинною при большемъ развитіи человѣческаго или народнаго сознанія. Такова была, принаровленная ко времени и народу, ветхозавѣтная религія. Въ свое время, по духу и характеру своего времени, по степени и качеству развитія сознанія древняго человѣчества, она была религіею лучшею, вполнѣ достаточною и относительно совершенною. Но когда сознаніе человѣчества развилось настолько, что высшія отношенія человѣка перестали считаться преимущественнымъ и исключительнымъ достояніемъ одного народа, — она должна была потерять свое прежнее обязательное и удовлетворительное значеніе. — Сила и необыкновенные успѣхи мусульманской религіи объясняются только соотвѣтствіемъ ея духу и характеру (чувственному и воинственному) тѣхъ племенъ, между которыми она была проповѣдана. Но она не удовлетворяетъ высшимъ, существеннымъ требованіямъ сознанія; поэтому съ перенесеніемъ на другую почву она теряетъ всякое значеніе, становится рѣшительно негодною и недостойною.

Лицо, основывающее религію вселенскую, должно было удовлетворить общечеловѣческому сознанію, должно т. е. не только сознавать самого себя призваннымъ на это дѣло, но и отразить въ себѣ всѣ проявленія и требованія общечеловѣческаго сознанія, должно дать этому сознанію пищу для дѣятельности, силу для развитія, должно тверже, полнѣе и существеннѣе связать его съ міромъ высшимъ и открыть человѣку его будущее. — Удовлетворилъ ли Іисусъ Христосъ этимъ требованіямъ? Если удовлетворилъ, то религія Его истинна. Но здѣсь самъ собою раждается вопросъ: возможно ли сдѣлать это человѣку? возможно ли для него удовлетворить всеобщему человѣческому сознанію? можетъ ли въ одномъ лицѣ человѣка отразиться сознаніе всего человѣчества, со всѣми его высшими стремленіями и глубочайшими потребностями? Конечно — нѣтъ! Если Іисусъ Хри-

стосъ вполнѣ и въ совершенствѣ удовлетворилъ условіямъ, требуемымъ отъ основателя вселенской религіи относительно общечеловѣческаго сознанія, то въ этомъ также заключается доказательство Его вышечеловѣческаго, истинно-божественнаго достоинства.

Что касается до личныхъ свойствъ и характера Спасителя, то Его личность не можетъ быть понята отдѣльно отъ Его религіи, потому что Онъ всѣмъ своимъ существомъ погруженъ былъ въ свою религію. Онъ не былъ не только политическимъ, но и общественнымъ дѣятелемъ въ гражданскомъ смыслѣ этого слова. Вся Его жизнь отъ начала до конца занята была дѣломъ религіи, такъ что отдѣлять Его личность отъ религіи нѣтъ никакой возможности, и судить о Его личности можно только не иначе, какъ въ связи съ Его религіею. Поэтому точка зрѣнія Ренана, что можно судить о лицѣ І. Христа отдѣльно отъ Его религіи, не правильна, точно такъ же, какъ не правильно и мнѣніе его, что можно любить и уважать І. Христа какъ человѣка и не видѣть въ Немъ ничего бо́льшаго. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли любить и почитать лицо І. Христа, не признавая Его религіи? Если лицо Его достолюбезно и божественно въ нравственномъ смыслѣ, какъ признаетъ это и Ренанъ, то послѣ изученія Его съ этой стороны остается вопросъ: обязательна ли для насъ Его религія? Если обязательна, то Онъ лицо божественное; если нѣтъ, то въ чомъ же значеніе Христа, безъ котораго, какъ самъ же Ренанъ говоритъ, не можетъ быть понятна вся исторія человѣчества. Почему человѣческое сознаніе усвоило Его религію до такой степени, что сдѣлало ее обязательною для себя? Такимъ образомъ о личности І. Христа мы будемъ судить въ связи съ Его религіею и обратимъ вниманіе на тѣ факты Его жизни, которые особенно характеризуютъ Его божественную личность. Вотъ что говорится въ Евангеліи о дѣтскомъ возрастѣ Спасителя:

„Младенецъ возрасталъ и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости; и благодать Божія была на Немъ. Каждый годъ родители Его ходили въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи. И когда Онъ былъ двѣнадцати лѣтъ, пришли они также по обычаю въ Іерусалимъ на праздникъ. Когда же, по окончаніи дней праздника, возвращались, остался отрокъ Іисусъ въ Іерусалимѣ; и

не замѣтили того Іосифъ и Матерь Его; но думали, что Онъ идетъ съ другими. Прошедши же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми. И не нашедши Его, возвратились въ Іерусалимъ, ища Его. Чрезъ три дня нашли Его во храмѣ, сидящаго посреди учителей, слушающаго ихъ и спрашивающаго ихъ. Всѣ, слушавшіе Его, дивились разуму и отвѣтамъ Его. И увидѣвъ Его, удивились, и Матерь Его сказала Ему: чадо! что Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ отецъ Твой и я съ великою скорбію искали Тебя. Онъ сказалъ имъ: зачѣмъ было искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему? Но они не поняли сказанныхъ Имъ словъ" (Лук. II, 40—50).

Двѣнадцатилѣтній возрастъ не таковъ, чтобы въ немъ можно было ожидать полнаго развитія сознанія. Въ этомъ возрастѣ въ обыкновенныхъ людяхъ только отчасти обрисовывается характеръ; въ людяхъ геніальныхъ иногда обнаруживаются проблески способностей, которыя указываютъ на ихъ будущую геніальность. Многое тутъ зависитъ также отъ воспитанія. Но извѣстно, что І. Христосъ, какъ по бѣдности своихъ родителей, такъ и по духу времени, не могъ получить особеннаго образованія. Въ томъ, что Іисусъ Христосъ будучи 12-лѣтнимъ отрокомъ появляется въ синагогу, слушаетъ толкованіе ученыхъ, мало этого—даетъ имъ вопросы, приводитъ въ удивленіе присутствующихъ, хотя много поразительнаго, но еще не заключается вышечеловѣческаго, потому что у людей геніальныхъ, особенно расположенныхъ къ какому нибудь предмету, какъ мы замѣтили уже, въ этомъ возрастѣ иногда обнаруживаются признаки геніальности. Но нельзя не признать вышечеловѣческаго въ томъ отвѣтѣ, который двѣнадцатилѣтній отрокъ Іисусъ далъ своимъ родителямъ. Ренанъ съ своей предзанятой точки зрѣнія видитъ въ этомъ отвѣтѣ не больше какъ только выраженіе холодности и равнодушія Іисуса Христа къ своимъ родителямъ. Но противъ этого произвольнаго толкованія достаточно замѣтить, что родители Іисуса Христа не поняли словъ Его въ такомъ смыслѣ. Они напротивъ вовсе не поняли Его, какъ замѣчаетъ Евангелистъ. Вообще не видно никакихъ причинъ холоднаго отношенія Іисуса Христа къ родителямъ и въ Его отвѣтѣ нѣтъ ни

малѣйшаго намека на подобное расположеніе Его къ отцу и матери. Евангеліе ясно говоритъ, что Іисусъ былъ послушенъ родителямъ. Откуда же у двѣнадцатилѣтняго отрока могла родиться мысль, что Онъ не долженъ жить постоянно съ родителями,—не потому, что Онъ ихъ недостаточно любитъ, а потому, что Ему нужно дѣлать дѣло, высшее и важнѣйшее,—дѣло, которое принадлежитъ Отцу Небесному? Почему двѣнадцатилѣтній отрокъ Іисусъ назвалъ Бога Отцомъ своимъ, какъ бы выдѣляя себя изъ среды всего еврейскаго народа, у котораго Богъ назывался Отцомъ только по отношенію къ цѣлому народу? Какой былъ поводъ къ этому? Ясно, что І. Христосъ въ глубинѣ своей души сознавалъ свои особенныя отношенія къ Богу, отношенія преимущественныя, исключительныя, непосредственныя. Отвѣтъ, данный І. Христомъ въ синагогѣ родителямъ: „*не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми*“, особенно замѣчателенъ тѣмъ, что въ немъ І. Христосъ въ первый разъ проявилъ сознаніе о Себѣ, о своей личности, какъ объ основателѣ новой религіи, и поставилъ себя въ непосредственное отношеніе къ Богу. Если въ ветхомъ завѣтѣ Богъ и называется Отцомъ, то не по отношенію къ одному какому бы-то ни было лицу, а по отношенію ко всему еврейскому народу. Между тѣмъ І. Христосъ называетъ Бога своимъ Отцомъ: „въ тѣхъ, яже Отца *Моего*“. Въ своемъ отвѣтѣ родителямъ І. Христосъ выразилъ какъ свое призваніе, такъ и свое личное отношеніе къ Богу-Отцу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и то, что Онъ Самъ лицо Божественное. Въ отвѣтѣ І. Христа нельзя видѣть только той мысли, что Онъ предпочитаетъ дѣла Божіи, дѣла религіозныя—житейскимъ. По этому одному Онъ не могъ бы назвать себя *Сыномъ Божіимъ*. Притомъ не въ одной лишь синагогѣ Онъ могъ заниматься дѣломъ Божіимъ, и потому отвѣтъ Его, еслибы въ немъ подразумѣвался только означенный смыслъ былъ бы не кстати. Нельзя не признать, что въ отвѣтѣ Іисуса Христа выражается Его взглядъ и на семейныя отношенія—только не „попраніе узъ крови“, какъ произвольно думаетъ Ренанъ, а нѣчто особенное, необыкновенное и гораздо болѣе глубокое. Извѣстно, что семейная жизнь въ еврейскомъ народѣ возводилась на степень почти обязательной для всѣхъ формы жизни; многочадіе считалось у евреевъ знакомъ осо-

беннаго благословенія Божія, безчадіе — несчастіемъ и наказаніемъ Божіимъ. Такое понятіе о чадородіи и безчадіи безспорно освящало и укрѣпляло жизнь семейную, сообщало ей патріаркальный характеръ и давало хорошее направленіе общественной жизни еврейскаго народа. Но оно стѣсняло высшее развитіе духовной жизни человѣка, ограничивало его взглядъ на самого себя, какъ на самостоятельную личность, не давало простора высшимъ духовнымъ стремленіямъ. Христіанская религія имѣетъ цѣлію дать свободу духовной жизни человѣка; поэтому Спаситель, при самомъ началѣ основанія своей религіи, нашолъ нужнымъ приготовить людей къ этой жизни и прежде всего ввести начала ея въ семейную жизнь. Съ этой стороны въ отвѣтѣ Спасителя мы находимъ тотъ глубокій смыслъ, что семейная жизнь, какъ ни высока и ни почтенна, не есть однакоже вѣнецъ бытія человѣческаго и не должна стѣснять высшихъ духовныхъ стремленій. Что такое толкованіе отвѣта І. Христа не произвольное, это видно изъ сопоставленія этого отвѣта съ другими позднѣйшими отвѣтами Спасителя. Извѣстно, что когда Онъ, окруженный книжниками и фарисеями, услышалъ, что Его ждутъ мать и братья внѣ дома, — Онъ отвѣчалъ: *„кто есть мати Моя, и кто суть братія Моя? Иже аще сотворитъ волю Отца Моего, Иже на небесѣхъ есть, той братъ Мой, и сестра Моя и мати Ми есть* (Матѳ. XII. 48—49). Въ другой разъ, когда *„воздвигше нѣкая жена гласъ отъ народа, глаголюще: блаженное чрево носившее Тя“* и пр., Спаситель отвѣчалъ: *„тѣмъ же убо блажени слышащіи слово Божіе и хранящіи е...“* Лук. XI, 27—28. Такимъ образомъ І. Христосъ проявилъ вышечеловѣческій, божественный характеръ уже въ отроческомъ возрастѣ, обнаруживъ сознаніе о своемъ собственномъ необычайномъ призваніи и вмѣстѣ внѣдривъ въ сознаніе человѣчества мысль о высшемъ назначеніи человѣка, выходящемъ изъ круга отношеній одной семейной жизни. — Больше свѣдѣній объ Его дѣтствѣ мы не находимъ у евангелистовъ.

II.

Когда І. Христосъ готовился выступить на поприще общественнаго служенія, въ то же время готовился Его встрѣтить Іоаннъ

Креститель. Онъ родился при особенныхъ предзнаменованіяхъ, вдохновившихъ его отца, который предсказалъ ему особенную, при великомъ лицѣ, дѣятельность. Съ характеромъ пылкимъ, но и твердымъ, Іоаннъ скоро полюбилъ пустыню. Ко времени явленія Спасителя онъ является на Іорданѣ съ проповѣдію царствія Божія и призываетъ всѣхъ ко крещенію. Крещеніе возникло изъ обычая омовенія, бывшаго у восточныхъ народовъ; у евреевъ оно получило религіозный характеръ; секта ессеевъ расширила его употребленіе; оно сдѣлалось необходимымъ обрядомъ при вступленіи новыхъ членовъ въ это общество. Крещеніе у Іоанна получило новый болѣе глубокій смыслъ: это было крещеніе покаянія и предуготовленія царствія Божія (Матѳ. III, 2). Оно было соединено съ проповѣдью, въ которой выразился характеръ Іоанна. Разстройство общественной жизни, особенно крайнее разстройство нравственно-религіозной жизни еврейскаго народа давало ему обильное содержаніе для проповѣди. Суровый и строгій характеръ Іоанна, прямой взглядъ на жизнь дали оттѣнокъ суровой строгости, обличительности его проповѣди. Извѣстно, что Илія за строгость жизни, любовь къ пустынѣ, за подвижничество пользовался всеобщимъ уваженіемъ еврейскаго народа; извѣстно также, что между еврейскимъ народомъ было распространено мнѣніе, что Илія, взятый живымъ на небо, предъ явленіемъ Мессіи, снова придетъ съ неба на землю. Поэтому Іоанна Крестителя многіе принимали за Илію, ибо онъ имѣлъ всѣ качества Иліи: велъ суровую подвижническую жизнь, строго обличалъ народъ, наконецъ походилъ на Илію своими отношеніями къ духовнымъ и гражданскимъ властямъ. Несправедливо представлять Іоанна пожилымъ человѣкомъ, что еще болѣе усиливаетъ его суровость и дѣлаетъ его какъ бы угрюмымъ. Онъ былъ старше Спасителя только 6-ю мѣсяцами и слѣд. выступилъ на проповѣдь не позже 29—30 лѣтъ. Проповѣдь его обратила на него общее вниманіе: народъ толпами шолъ на Іорданъ креститься. Его называли Мессіею; но онъ торжественно отрекся отъ этого названія; ибо Христосъ (Мессія) долженъ былъ врачевать раны человѣчества, а не бичевать ихъ.

Вмѣстѣ съ другими приходитъ къ Іоанну креститься и Христосъ... Ренанъ объясняетъ и этотъ фактъ чрезъ-чуръ легко и просто.

Такъ какъ личность Іоанна обращала на себя вниманіе всего народа, а Христосъ всегда дѣлалъ большія уступки господствовавшему мнѣнію, лишь бы только это не вредило главной его мысли, то по мнѣнію Ренана, Онъ и крещеніе принялъ по этой причинѣ, или лучше безъ всякой причины. Если разсматривать явленіе Іисуса Христа на Іорданѣ съ одной внѣшней стороны, то въ немъ можно и не примѣтить ничего особеннаго. Іисусъ Христосъ шолъ туда, куда стремился весь народъ, шолъ къ такому мѣсту, которое всѣ уважали. Но уже одни необычайныя обстоятельства, сопровождавшія крещеніе Спасителя, показываютъ, что здѣсь совершалось что-то необычайное, особенное. Разъясненія истиннаго смысла этого событія нужно искать въ нравственномъ его значеніи. Если разсматривать этотъ фактъ съ нравственной стороны, то нельзя признать его обыкновеннымъ, совершоннымъ Христомъ безъ особенной высшей мысли и цѣли. Для объясненія же этой мысли и цѣли, необходимо разъяснить, для чего крестились другіе и весь народъ? Креститель проповѣдывалъ приближеніе царствія Божія, т. е. по понятіямъ евреевъ, царства Мессіи, къ которому народъ еврейскій готовился всю жизнь. Крещеніе, какъ приготовленіе къ вступленію въ это царство, выражало ту мысль, что человѣчество сознаетъ свое нравственное положеніе, сознаетъ нужду въ нравственномъ очищеніи, чтобы не быть недостойнымъ царства Мессіи. Въ крещеніи такимъ образомъ, подъ видимымъ образомъ выразилось раскрытіе нравственнаго сознанія человѣчества, возвышеніе его до болѣе глубокаго пониманія идеи царства Божія и условій вступленія въ него. Іисусъ Христосъ, принимая крещеніе, показалъ, что Онъ входитъ въ сознаніе человѣчества, т. е. въ сознаніе тѣхъ нравственныхъ нуждъ, которыя чувствовало все человѣчество, въ сознаніе тѣхъ нравственныхъ недостатковъ, которые оно находило необходимымъ исправить, чтобы начать новую жизнь. Іоаннъ самъ называлъ свое крещеніе только приготовленіемъ къ тому великому крещенію, которое послѣдуетъ за его крещеніемъ; и вотъ, когда Іисусъ Христосъ является на Іорданъ, Іоаннъ указываетъ въ Немъ этого высшаго крестителя и охотно уступаетъ Ему первенство, признавая въ немъ присутствіе высшихъ силъ, необходимыхъ для уврачеванія ранъ человѣчества. „Онъ будетъ крестить

духомъ и огнемъ; онъ очиститъ гумно свое и соберетъ пшеницу въ житницу свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ, посѣчетъ всякое древо, не приносящее плода, отдѣлитъ сѣмена отъ плевелъ". Въ такомъ взглядѣ на Спасителя, Іоаннъ выражалъ взглядъ на отношеніе Его ближайшимъ образомъ къ іудейскому народу, который требовалъ огненнаго крещенія, указывалъ на уничтоженіе іудейскихъ предразсудковъ объ ихъ племенныхъ преимуществахъ и вмѣстѣ давалъ разумѣть, что дѣятельность Іисуса будетъ простираться не на однихъ только іудеевъ, но и на все человѣчество.

Крещеніе Іисуса отъ Іоанна имѣетъ такимъ образомъ двѣ стороны: общечеловѣческую и касающуюся только Его божественной личности. Такъ какъ чрезъ крещеніе, какъ уже сказано выше, человѣчество въ лицѣ іудейскаго народа выражало нужду въ нравственномъ очищеніи, то Христосъ какъ Искупитель рода человѣческаго долженъ былъ отразить въ себѣ нравственное сознаніе человѣчества. Погружаясь въ Іорданъ, Іисусъ такъ сказать погружался въ самую глубину сознанія всего человѣчества, со всѣми его нравственными нуждами и требованіями. Этимъ Онъ полагалъ начало своей искупительной дѣятельности. Касательно значенія крещенія для личности Іисуса Христа, Іоаннъ Креститель даетъ разумѣть, что для Него оно вовсе не требовалось. Какой же оно имѣло смыслъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи? При крещеніи Іисуса Христа, говорится въ Евангеліи, разверзлись небеса, сошелъ на Іисуса Христа Духъ Святой, слышанъ былъ голосъ Отца небеснаго: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный. И такъ крещеніе Іисуса, со всѣми знаменіями сопровождавшими Его, выразило въ Немъ явленіе высшаго существа. Чтобы крестить человѣчество Духомъ, Іисусъ долженъ былъ получить всѣ Его дары въ обиліи.

III.

После крещенія Іисусъ удалился въ іудейскую пустыню и тамъ провелъ 40 дней въ постѣ и молитвѣ. Для великихъ подвижниковъ религіи удаленіе на время въ пустыню, съ цѣлію приготовленія къ великому дѣлу и углубленія въ себѣ, всегда было дѣломъ

обыкновеннымъ. Пустыня, куда удалился Іисусъ, была необыкновенно дика и сурова. По описаніямъ, не много на свѣтѣ мѣстностей столь угрюмыхъ, для жизни не пріютныхъ, какъ скалистая покатость западнаго берега Мертваго моря, гдѣ предполагаютъ мѣсто этой пустыни. По преданію она слыла въ іудейскомъ народѣ мѣстомъ обитанія злыхъ духовъ (Товит. VIII, 3). Въ этой дикой странѣ Іисусъ Христосъ испыталъ искушенія отъ діавола. Фактъ этотъ замѣчателенъ не съ внѣшней его стороны, а съ внутренней: сущность дѣла здѣсь въ самомъ искушеніи, а не въ его внѣшней обстановкѣ. Исторія искушенія обнаруживаетъ собою, что въ Іисусѣ Христѣ, кромѣ человѣческаго естества, было еще божественное, и это тѣмъ важнѣе, что искушеніе совершалось чрезъ дѣйствительное испытаніе. Если бы въ человѣческой природѣ Іисуса не было такой точки, къ которой могла бы приразиться искусительная сила, то самое искушеніе было бы невозможно. Искушеніе есть не столько внѣшнее явленіе, сколько внутреннее, психическое. Если искуситель постоянно напоминаетъ о Божествѣ І. Христа *(Аще сынъ еси Божій)*, то стало быть оно было въ Немъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ Немъ было что-то такое, что могло подлежать искушенію. Точкой, къ которой могло приразиться искушеніе, была точка соединенія въ І. Христѣ Божества съ человѣчествомъ. Человѣчество І. Христа, приходя къ сознанію въ себѣ Божескаго естества, стало какъ бы пытать Божескія силы на самомъ себѣ. Человѣчество чувствовало голодъ, но такъ какъ оно чувствовало въ себѣ и присутствіе Божества, то естественно приходило къ мысли: если я—Богъ, то что стоитъ мнѣ этотъ камень обратить въ хлѣбъ. Такимъ же образомъ объясняются и другія стороны искушенія. Іисусъ видитъ себя на кровлѣ храма, и человѣчество Его чувствовало страхъ; но въ тоже время оно ощущаетъ въ себѣ Божество и думаетъ, если я и паду, то не разобьюсь, потому что я—Богъ. Видя царства міра, человѣчество Іисуса естественно задавало себѣ вопросъ: если я—Богъ, то отчего же мнѣ не сдѣлаться царемъ этихъ царствъ? Эти мысли, родившіяся въ Іисусѣ, діаволъ переводитъ на свой языкъ и говоритъ: поклонись мнѣ и я сдѣлаю Тебя царемъ этихъ царствъ. Искушеніе І. Христа въ пустынѣ, если разсматривать его съ одной внѣшней стороны можетъ показаться

не представляющимъ особенной важности. Оно, повидимому, касалось такихъ предметовъ, которые не могли возмутить чистѣйшую душу І. Христа; съ другой стороны оно было такъ прямо и явно, что не трудно повидимому было преодолѣть его. Превратить камни въ хлѣбы, вергнуться съ крыла церковнаго и пр. все это такого рода предложенія, которыя не представляютъ особенной искусительной силы. Довольно было нѣсколькихъ словъ Писанія, чтобы побѣдить ихъ. Мы знаемъ изъ жизни древнихъ подвижниковъ болѣе поразительные примѣры искушеній; мы знаемъ напр. какими ужасами сопровождались искушенія Антонія Великаго. Ничего подобнаго не представляетъ исторія искушеній Спасителя. Но если смотрѣть на эти искушенія даже съ одной внѣшней, видимой стороны, то все-таки окажется, что душа І. Христа была такъ чиста, что къ ней не могли приразиться никакія искушенія; силы Его были такъ возвышенны, что самъ духъ тьмы не только не могъ преодолѣть эти силы, но и ничего не могъ придумать лучшаго для своей цѣли. Но въ ряду этихъ искушеній былъ одинъ предметъ, въ которомъ нельзя не признать чрезвычайной важности. Если бы исходъ этого искушенія былъ не таковъ, какъ сообщаетъ намъ Евангеліе, то можно было бы ожидать самыхъ горькихъ послѣдствій, гибельныхъ для всего міра. Это—тотъ моментъ искушенія, когда искуситель представилъ Спасителю весь видимый міръ и предложилъ царствовать надъ нимъ, подъ условіемъ поклоненія ему. Нѣтъ нужды разсуждать о томъ, какимъ образомъ были представлены искусителемъ всѣ царства земли; была ли это картина только близъ лежавшихъ городовъ и селеній, доступныхъ непосредственному кругозору, или душѣ Іисуса особеннымъ сверхъестественнымъ образомъ показаны были всѣ царства міра,—не въ этомъ сила. Для насъ важенъ самый предметъ искушенія и, чтобы представить всю важность и опасность его, мы должны разсмотрѣть это искушеніе съ двухъ сторонъ: 1) въ отношеніи къ личности І. Христа и 2) въ отношеніи къ тому дѣлу, для котораго Онъ пришолъ въ міръ.

1) Не трудно понять, какъ искусительна для человѣка мысль, что онъ можетъ быть царемъ всего міра. Такая мысль для лица Іисуса Христа, Который сознавалъ въ себѣ необыкновенныя боже-

ственныя силы, не могла казаться фантастическою, напротивъ она могла представиться и быть осуществимою, реальною. Слѣдовательно эта мысль имѣла для Іисуса Христа всю обольстительную силу искушенія. Но въ слѣдъ за этою мыслію—въ такой чистой душѣ, какова душа Богочеловѣка—не могла не явиться другая мысль, именно мысль о томъ духѣ, который царствуетъ въ мірѣ и къ которому такъ или иначе необходимо было отнестись тому, кто сдѣлался бы царемъ міра. Въ мірѣ проявляется во многомъ господство зла надъ добромъ. Слѣдовательно будущему царю надобно было или побѣдить царство зла или соединиться съ нимъ, или покориться ему, или же оставить его въ покоѣ, т. е. предоставить ему внутреннюю сторону управленія міромъ, удержавъ за собою внѣшнее управленіе. Какою ужасною должна была показаться Спасителю эта страшная перспектива! Какъ сильно можетъ смущать и какую сильную душевную тревогу можетъ вызывать въ чистыхъ и благородныхъ натурахъ одно представленіе о великомъ дѣлѣ, сопряженномъ съ великою борьбою—это извѣстно изъ исторіи многихъ великихъ историческихъ дѣятелей, которые не рѣдко трепетали при мысли занять высокое мѣсто, зная тотъ духъ, который царствуетъ въ обществѣ. Если бы нужно было представить опредѣленный примѣръ, то можно было бы указать на Императора Александра І-го, который трепеталъ при одной мысли занять престолъ въ такое время, когда европейскія общества волновались духомъ французской революціи.

2) Если мы станемъ разсматривать искушеніе Іисуса Христа по отношенію къ цѣли пришествія Его—дѣлу искупленія міра, то найдемъ, что и съ этой стороны искушеніе грозило величайшею опасностью. Іисусъ Христосъ пришолъ для того, чтобы основать царство Божіе въ мірѣ. По понятіямъ іудеевъ это значило основать царство Мессіи. Но какимъ образомъ основать это царство? Для этого могло быть два пути. Одинъ путь внѣшній, путь видимаго царствованія въ мірѣ: освобожденіе іудейскаго народа отъ римской власти, распространеніе его господства, утвержденіе его религіи въ цѣломъ мірѣ, чего и ожидали іудеи. Другой путь нравственнаго освобожденія іудеевъ и всего человѣчества отъ зла, утвержденіе добра въ мірѣ—путь царства духовнаго. Когда искуситель

предлагалъ обладаніе всѣми царствами земными, то Іисусу Христу должны были представиться оба эти пути, и Онъ долженъ былъ остановиться на одномъ изъ нихъ. Но пути эти безконечно различны. Путь внѣшній былъ таковъ, что на немъ не могла остановиться чистая, кроткая душа Іисуса Христа. Это—путь борьбы, завоеваній, путь крови, огня и меча. Такой путь не только не освобождалъ отъ зла, но напротивъ прямо велъ къ утвержденію въ мірѣ зла, потому что самъ по себѣ былъ путемъ зла. Само собою разумѣется, что если бы Іисусъ Христосъ избралъ этотъ путь, то нетолько бы не утвердилось царствіе Божіе въ мірѣ, но напротивъ усилилось бы царство тьмы. Но это было невозможно не только для личности Спасителя, но и для того дѣла, для котораго Онъ пришолъ. Цѣль нравственная—освобожденіе отъ зла и утвержденіе добра въ мірѣ—требовала соотвѣтствующихъ средствъ для своего выполненія, средствъ нравственныхъ, чисто духовныхъ. Вотъ отъ этого-то пути искуситель намѣренъ былъ отвлечь Іисуса Христа. Отвѣтъ Спасителя: *„иди за Мною сатана, писано бо есть: Господу Богу поклонишися и Тому единому послужиши“* показываетъ, что духъ Его не только остался твердъ въ своей мысли, въ своемъ назначеніи, но еще болѣе утвердился въ этомъ назначеніи, именно потому, что противная сторона, которую представилъ искуситель, открылась во всемъ своемъ ужасѣ. Извѣстно также и изъ жизни подвижниковъ, что души возвышенныя выходили изъ огня искушеній еще болѣе возвышенными, еще болѣе твердыми въ своемъ нравственномъ характерѣ.

IV.

Послѣ этой борьбы Іисусъ Христосъ вступаетъ на открытый путь своего служенія. Этотъ путь обозначается въ частныхъ чертахъ. На первый разъ Его служеніе открывается въ небольшомъ кругу слушателей. Андрей, ученикъ Іоанна Крестителя, приводитъ своего брата Симона, Филиппъ—Наѳанаила,—вотъ скромный кругъ, въ которомъ въ первый разъ является Спаситель міра. Здѣсь заслуживаетъ вниманія тотъ легкій способъ, какимъ привлекалъ Іисусъ

Христосъ учениковъ. Довольно было Андрею провести съ Нимъ день, чтобы не оставить Его; довольно было сказать нѣсколько словъ Наѳанаилу, чтобы тотъ исповѣдалъ Его сыномъ Божіимъ, царемъ Израилевымъ (Іоан. I, 35—51). Имѣлъ же настолько нравственнаго безвкусія Ренанъ, чтобы во-первыхъ поставить Іисуса Христа въ этомъ отношеніи на ряду съ Іоанною д'Аркъ и во-вторыхъ видѣть въ Его способѣ привлеченія послѣдователей „невинную хитрость“ такого же рода, какая замѣчалась въ Іоаннѣ д'Аркъ. Хитрость Іоанны д'Аркъ и подобныхъ ей состояла въ томъ, чтобы угадать неизвѣстныя обстоятельства въ жизни людей, или показать видъ предъ тѣмъ, кого они желали склонить къ себѣ, какъ будто бы они знаютъ что нибудь, до него весьма близко касающееся,— секретныя стороны его жизни, или же напомнить ему о какомъ нибудь живо интересующемъ его обстоятельствѣ. Простое разсужденіе должно было подсказать Ренану, что 1) такого рода хитрость есть хитрость не совсѣмъ невинная и 2) что, помимо сверхъестественнаго дара прозорливости, въ нѣкоторыхъ натурахъ обнаруживается необыкновенная естественная проницательность. Если не предполагать въ данномъ случаѣ ничего сверхъестественнаго въ Іисусѣ Христѣ, то всякому здравомыслящему слѣдовало бы признать въ Немъ необычайную проницательность, а не какую нибудь хитрость, хотя бы и невинную. Съ другой стороны, что побуждало этихъ людей такъ скоро, съ перваго раза отдаваться лицу вовсе имъ неизвѣстному? Одного простосердечія мало для этого. Какъ бы нибылъ простъ, или говоря точнѣе, какъ бы нибылъ простоватъ человѣкъ, въ такомъ серіозномъ дѣлѣ, каковы религіозныя убѣжденія, не такъ легко склонить его предаться неизвѣстному лицу со всею сердечною привязанностію.

Изъ Каны Галилейской Іисусъ Христосъ проходилъ чрезъ Капернаумъ въ Іерусалимъ. Наступала Пасха. На этотъ праздникъ въ Іерусалимъ стекалось народу необыкновенное множество; ибо Іерусалимъ былъ нетолько средоточіемъ религіозной жизни іудеевъ, но и центромъ жизни общественной. Можно представить, какое зрѣлище представлялъ въ праздникъ Пасхи храмъ іерусалимскій! Но внѣшняя сторона была непривлекательною отъ тѣхъ безпорядковъ, которые производились около самой святыни. Въ священной оградѣ храма

устроились настоящія лавки. Въ нихъ продавали скотъ и птицу для жертвоприношенія и стояли мѣняльные столы для размѣна монеты, что принимало видъ совершенной торговли, были мѣнялы, у которыхъ пришедшіе изъ чужихъ странъ съ иностранными деньгами должны были вымѣнивать ихъ на деньги отечественныя; производились настоящія торговыя операціи, сновали торгаши съ различными животными для жертвъ. Объ этомъ зрѣлищѣ можно судить по описанію Іосифа Флавія, который говоритъ, что около іерусалимскаго храма предъ праздниками пасхи стояло окола 200 тысячъ быковъ и овецъ. Низшіе служители храма отправляли свою должность безъ благочестія съ небрежностью и равнодушіемъ. Этотъ видъ исполненнаго суеты мірской и невнимательнаго служенія святынѣ оскорблялъ истинное религіозное чувство. Лишь только Іисусъ Христосъ вошолъ въ храмъ и увидѣлъ безобразіе, онъ выгналъ торгашей изъ храма и опрокинулъ столы мѣнялъ. Легко понять, какой шумъ и смятеніе произвелъ Спаситель среди іудеевъ своимъ поступкомъ. Онъ какъ бы посягалъ на ихъ права,—потому они и предложили Іисусу Христу вопросъ, по какому праву Онъ такъ поступаетъ? (Іоан. II, 18). Можетъ быть, здѣсь были и другія причины со стороны вопрошающихъ. Они брали пошлину съ торговцевъ въ свою пользу. На этотъ вопросъ, который былъ предложенъ въ видѣ испытанія, чтобы Іисусъ Христосъ далъ знаменіе въ объясненіе и доказательство своего права распоряжаться въ храмѣ,—Іисусъ Христосъ говоритъ: *„разрушьте храмъ сей и Я въ три дня воздвигну его“*. Іудеи замѣтили, что этотъ храмъ строился 46 лѣтъ, какъ же Онъ говоритъ, что воздвигнетъ его въ три дня. Это казалось имъ совершенно невозможнымъ, но Евангелистъ замѣчаетъ, что Іисусъ Христосъ говорилъ о храмѣ своего тѣла, о его разрушеніи и созиданіи—(Іоан. II, 21—22). Какое же соотношеніе отвѣта Спасителя съ вопросомъ іудеевъ? Іисусъ Христосъ какъ бы такъ сказалъ: „Я имѣю такую же власть въ этомъ видимомъ храмѣ, какую въ томъ, въ которомъ Я живу т. е. въ тѣлѣ; если вы разрушите Мое тѣло, то Я въ третій день воскресну. Вотъ вамъ будущее знаменіе Моего права“. Въ обычаѣ восточныхъ мудрецовъ было объяснять настоящія причины дѣйствій ихъ послѣдствіями; такъ теперь и Іисусъ Христосъ

объясняетъ настоящій свой поступокъ послѣдующимъ событіемъ воскресенія, которое во всей полнотѣ должно было обнаружить Его божественное достоинство. Но, можетъ быть, тутъ была и другая связь мыслей, приблизительно слѣдующая: іудеи, вы напрасно считаете себя хозяевами храма, вы хозяева однихъ внѣшнихъ стѣнъ, вы можете разрушить этотъ храмъ, но Я созижду новый храмъ въ сердцахъ людей, и это докажетъ вамъ Мое божественное полномочіе. Какъ бы то ни было, только Іисусъ Христосъ своимъ отвѣтомъ хотѣлъ показать силу и важность того высшаго полномочія, какое Онъ имѣетъ для основанія новой религіи.

V.

За симъ по хронологическому порядку слѣдуетъ бесѣда Іисуса Христа съ Никодимомъ [1]), однимъ учонымъ фарисеемъ изъ начальниковъ іудейскихъ, бывшимъ членомъ синедріона и пользовавшимся большимъ уваженіемъ въ Іерусалимѣ (Іоан. III гл. сн. VII, 50, XIX, 39). Никодимъ, обративъ вниманіе на Іисуса Христа, хотѣлъ узнать отъ Него самого, въ чомъ заключалось Его ученіе; но не желая давать пищи злословію со стороны своихъ собратьевъ, Никодимъ пришолъ тайно ночью къ Спасителю и имѣлъ съ нимъ продолжительную бесѣду. Никодимъ началъ рѣчь свою похвалами Іисусу Христу, по восточному обычаю. Евангеліе не говоритъ, какой именно вопросъ предложилъ Никодимъ Іисусу Христу, но можно думать, что главный вопросъ его былъ о пришествіи Мессіи и Его царствѣ. Іисусъ Христосъ въ отвѣтъ Никодиму излагаетъ ученіе о возрожденіи; этотъ отвѣтъ нужно считать сущностію и сокращеніемъ всего христіанскаго ученія; тутъ и главный предметъ, и основы и сила этого ученія. Бесѣда Спасителя съ Никодимомъ составляетъ такъ сказать програму, съ которою выступилъ Іисусъ Христосъ на проповѣдь. Вмѣстѣ съ тѣмъ Іисусъ Христосъ раскрываетъ и характеризуетъ въ ней и Свою собственную личность. Довольно прочитать

[1]) Всѣхъ лекцій по этому предмету преосвящ. Іоанномъ сказано 4 или 5. Здѣсь предлагаются самыя общія мысли этихъ лекцій (прим. *ред.*).

и выразумѣть одну бесѣду Іисуса Христа съ Никодимомъ, чтобы понять личность Спасителя. Возрожденіе всѣхъ людей свыше—вотъ главный предметъ этой проповѣди. *„Истинно, истинно говорю тебѣ,* сказалъ Господь Никодиму, *если кто не родится свыше* (ἄνω), *то не можетъ увидѣть царствія Божія.* Здѣсь кстати замѣтить объ особенностяхъ русскаго перевода. Въ 60 г. изданъ былъ переводъ, гдѣ во всѣхъ мѣстахъ главы вмѣсто „свыше“ находится „снова“, а въ переводѣ изданномъ въ 63 году, читается „свыше“. Разумѣется, для учонаго читателя одно выраженіе не далеко отстоитъ отъ другаго, но вѣдь не всѣ читатели—учоные. Выраженіе „свыше“ вѣрнѣе [1]). Возрожденіе, т. е. обновленіе жизни предполагаетъ новыя начала жизни. Новое рожденіе—вотъ сущность бесѣды Спасителя съ Никодимомъ. Можно сказать, возрожденіе—одинъ изъ коренныхъ законовъ всего существующаго. Все существующее не вѣчно, не въ томъ только смыслѣ, что прекращается жизнь, но въ перемѣнахъ формъ бытія, потому что все возрождается чрезъ извѣстные періоды. Такъ это мы видимъ въ жизни міра физическаго, тоже видимъ въ жизни человѣка, только въ человѣчествѣ возрожденіе бываетъ неодинаково отъ различныхъ причинъ и способовъ возрожденія. Иногда человѣчество совершенно, по видимому, получаетъ новыя формы бытія, а иногда удерживаются въ немъ выработанныя прежде, а иногда онѣ вовсе измѣняются: т. е. извѣстный народъ теряетъ свое національное бытіе, или совершенно исчезаетъ, передавая другому свое умственное и нравственное наслѣдіе. Иной же народъ развивается постепенно, мѣняя формы своего бытія. Можно ли приложить этотъ законъ къ ученію Іисуса Христа о возрожденіи? Нѣтъ, здѣсь совсѣмъ не то естественное, обыкновенное возрожденіе, совершающееся по обыкновеннымъ законамъ; здѣсь различаются два рожденія плотское и духовное. Въ обыкновенномъ смыслѣ подъ возрожденіемъ разумѣется начало новаго развитія ослабѣвшихъ силъ человѣческаго духа. Такое повременное возрожденіе случается въ исторіи каждаго народа, когда, послѣ упадка энергіи

---

[1]) Такъ и переведены эти слова въ новѣйшемъ синодальномъ изданіи Евангелія въ русскомъ переводѣ (прим. *ред.*).

душевныхъ силъ, а вмѣстѣ и той степени развитія, на которой онъ прежде стоялъ, начинается новое возбужденіе силъ къ дѣятельности,— и дѣло развитія совершается по прежнему порядку. Но не это повременное возрожденіе разумѣлъ Христосъ въ своей проповѣди о возрожденіи всѣхъ людей свыше. Здѣсь съ одной стороны высказывается отрицаніе прежней жизни человѣчества, съ другой—указывается общій, неизмѣнный законъ должнаго развитія. Нельзя не поражаться истинностію суда Христова надъ прежнимъ развитіемъ человѣчества и истинностію новаго закона о возрожденіи, не извѣстнаго міру. И въ самомъ дѣлѣ до явленія Христа этотъ новый законъ никому не былъ извѣстенъ; въ этомъ несомнѣнно убѣждаетъ исторія. Такъ, если мы будемъ разсматривать жизнь лучшей части человѣчества—народа іудейскаго, то убѣдимся, что здѣсь преобладающимъ элементомъ была чувственность. Довольно прослѣдить всѣ черты внѣшняго обрядоваго закона у евреевъ, чтобы видѣть, какою мелкою обрядностію былъ опутанъ этотъ народъ. Одинаково неблагопріятныя послѣдствія происходили какъ отъ скрупулезнаго выполненія, такъ и отъ невыполненія обрядоваго закона. Въ первомъ случаѣ онъ дѣлался рабомъ обрядовыхъ предписаній, въ послѣднемъ—ему, какъ плотскому народу, не возвышавшемуся до духовнаго, угрожало безвѣріе. Исторія еврейскаго народа, дѣйствительно, и представляетъ въ немъ эти два крайнія направленія. Она показываетъ намъ, что одна часть іудеевъ, строго выполнявшая предписанія закона, всецѣло привязалась къ одной мертвой буквѣ и внѣшнему формализму; изъ чего, какъ само собою очевидно, ничего хорошаго не могло произойти для умственной, нравственной и общественной жизни народа. Другая часть іудейскаго народа, не выполнявшая на дѣлѣ закона, оказалась, по свидѣтельству той же исторіи, безвѣрною. Примѣрами этого служатъ саддукеи, а также іудейскіе первосвященники и книжники, современные Іисусу Христу. Ихъ произвольныя толкованія о Мессіи, какъ всемірномъ завоевателѣ, достаточно показываютъ, какъ чужды были они истиннаго духа ветхозавѣтной религіи. Такимъ образомъ изъ всей жизни дохристіанскаго іудейства вышло то, что оно въ большинствѣ своихъ членовъ оказалось неспособнымъ къ тому, къ чему всю жизнь подготовлялось. Когда явился Христосъ, іудеи во многихъ

отношеніяхъ оказались худшими язычниковъ. Само собою понятно, что этого нельзя относить къ охужденію самой ветхозавѣтной религіи, напротивъ, въ ней была скрыта высокая идея о Мессіи, какъ орудіи общечеловѣческаго возрожденія. Но эта идея была загромождена множествомъ обрядовыхъ предписаній закона, а народъ, привязанный къ этимъ предписаніямъ, не въ состояніи былъ выяснить ее для себя. Правда, появлялись изъ среды этого народа люди (пророки), которые проясняли эту идею; но неумолимый формализмъ заставлялъ іудеевъ побивать камнями этихъ лучшихъ людей. Другую часть дохристіанскаго человѣчества представляло язычество. Здѣсь повидимому было больше условій для свободнаго саморазвитія. Но за то здѣсь существовало множество препятствій для *правильнаго* развитія. Если мы всмотримся въ складъ жизни дохристіанскаго язычества, то замѣтимъ, что самымъ главнымъ препятствіемъ для духовнаго развитія и здѣсь было преобладаніе чувственности, которое ясно отражалось въ общественной, умственной и эстетической жизни языческихъ народовъ. Таковы даже самые лучшіе памятники искусства языческой древности—какъ наприм. статуи Фидія, до настоящаго времени поражающія красотою формъ, но особенно рельефно представляющія чувственную сторону. Тоже начало проникло въ складъ религіозной и общественной жизни. Въ религіи оно породило разные виды идолопоклонства, въ общественной жизни—грубыя и утонченныя формы разврата и того гнуснаго рабства, какое царило всюду въ языческомъ мірѣ. Лучшіе умы, яснѣе другихъ сознававшіе жалкое состояніе языческаго общества, ничего не могли сдѣлать, когда нужно было имъ свои воззрѣнія на жизнь приложить къ дѣлу. Цицеронъ говоритъ: „пока народъ погруженъ въ суевѣріе идолопоклонства, до тѣхъ поръ нельзя ожидать ничего хорошаго“. Но этотъ же ораторъ въ своемъ сочиненіи „О законахъ“ сказалъ: „не поклоняющагося народнымъ богамъ нужно казнить смертію“. Очевидно, онъ заботился только о внѣшней связи общества и о гражданскомъ единствѣ. Такимъ образомъ самыя начала гражданской жизни въ язычествѣ были крайне чувственны: мы находимъ въ нихъ преобладаніе внѣшней силы, грубое рабство—прямыя слѣдствія чувственности.

Человѣчество не могло само собою освободиться отъ оковъ чув-

ственности и возродиться къ новой лучшей жизни. Поэтому слова Спасителя: кто не родится *свыше*, не можетъ войти въ новую жизнь,—знаменательны, какъ сама вѣчная истина.

VI.

І. Христосъ сказалъ Никодиму, что ему нужно родиться свыше, и въ основу высшей жизни положить новое, духовное начало. Никодиму естественно было спросить: какое это новое начало и откуда его взять? Какимъ образомъ это начало воздѣйствуетъ па человѣка для произведенія въ немъ новой жизни? На это І. Христосъ отвѣчалъ сравненіемъ. „*Духъ*, говоритъ Онъ, *идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ и камо идетъ* (Іоан. III, 8). Это сравненіе взято изъ явленій природы, гдѣ сильные перевороты часто сопровождаются разрушительными дѣйствіями бури. Вдругъ налетаютъ порывы вѣтра и все приводятъ въ движеніе, многое разрушатъ, многое погубятъ; но это волненіе въ природѣ видимой служитъ въ ней началомъ новой жизни. Нѣчто подобное будетъ и при духовномъ возрожденіи человѣчества... Здѣсь основная мысль Спасителя та, что новая духовная жизнь, долженствующая начаться въ человѣкѣ, не подлежитъ анализу, какъ потому, что начало этой жизни должно придти свыше, такъ и потому, что оно слишкомъ глубоко должно воздѣйствовать на человѣка. Разсудокъ не можетъ подвергнуть анализу эту новую духовную жизнь, потому что не можетъ понять ее во всей глубинѣ. Замѣчаніе Спасителя о воздѣйствованіи духовнаго начала въ человѣкѣ подъ видомъ бури, указываетъ также на необычайно сильное и скорое воздѣйствіе христіанства, какъ во всемъ человѣчествѣ, такъ и въ отдѣльныхъ его лицахъ,—на тотъ необычайный, нравственный переворотъ, который оно должно было произвести въ человѣчествѣ. И дѣйствительно, не болѣе 3-хъ лѣтъ прошло со времени общественной дѣятельности Спасителя, но между прошедшею жизнью человѣчества и жизнью, которую Онъ вдохнулъ, обнаружилось уже рѣзкое различіе. Если сравнимъ только-что развивающуюся новую жизнь человѣчества съ его прошедшею дохристіанскою жизнію, то нетолько не замѣтимъ

между ними ничего общаго, но увидимъ, что новая жизнь дѣйствительно возникла подобно необычайной, неожиданной, невѣсть откуда взявшейся бурѣ. Понятія людей измѣняются, нравы преобразуются, древняя религія, уже и прежде слабая, падаетъ—съ шумомъ и трескомъ, напоминающимъ ревъ бури. Откуда и какимъ образомъ пришло это необычайное волненіе, обнявшее человѣчество со всѣхъ сторонъ, проникшее до самыхъ его основъ? Эта ломка представляетъ въ себѣ нѣчто такое, что нельзя назвать явленіемъ обыкновеннымъ и преходящимъ. Она показываетъ нѣчто гораздо большее, она свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣчество начало новую жизнь. Это бурное настроеніе въ человѣчествѣ было его возрожденіемъ. Здѣсь оправдались слова Спасителя, сказанныя Никодиму: *„Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ...“* Человѣчество хотя чувствовало и сознавало въ себѣ это необыкновенное движеніе, но отчета себѣ въ немъ оно не могло дать. Такъ было въ цѣломъ мірѣ, такъ было и въ отдѣльныхъ субъектахъ. Какъ назвать и какъ объяснить это поразительное явленіе въ людяхъ, которыхъ Спаситель призывалъ идти вслѣдъ за собой. При одномъ словѣ Спасителя: *„иди за Мною!“...* эти люди, погруженные въ свои житейскія дѣла и заботы, по слову одного, совершенно незнакомаго имъ человѣка, вдругъ бросаютъ все и идутъ за Нимъ, еще не зная куда приведетъ Онъ ихъ, но повинуясь въ этомъ случаѣ одному только неодолимому внутреннему влеченію. Если бы мы могли спросить апостоловъ, что съ ними тогда происходило, почему они прямо, нисколько не колеблясь, рѣшились идти за І. Христомъ, о которомъ ни прежде, ни долго послѣ того они не имѣли положительнаго познанія, на это апостолы не могли бы дать намъ другаго отвѣта, кромѣ того, что они сознавали въ себѣ какое-то неодолимое внутреннее влеченіе. Здѣсь, такимъ образомъ, оправдалась характеристика новаго начала, принесеннаго Спасителемъ для новой жизни человѣчества, какую мы находимъ въ словахъ Спасителя къ Никодиму: *„Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ, и камо идетъ, тако есть всякъ человѣкъ рожденный свыше.* Само собою разумѣется, что Никодимъ, хотя и былъ учителемъ Израиля, многаго не понималъ, въ этихъ словахъ Спасителя. Новое ученіе не представлялось ему со всею

ясностію и отчотливостію. Никодиму оставалось только вѣрить. Но, чтобы вѣрить человѣку, который высказываетъ новое ученіе, нужно имѣть понятіе объ этомъ человѣкѣ,—нужно знать, откуда его ученіе; откуда у него такія слова и рѣчи—вотъ вопросы обыкновенно дающіеся при подобныхъ случаяхъ. Въ Евангеліи не сказано, чтобы Никодимъ обращался къ Спасителю съ подобными вопросами, но естественно сложились въ его умѣ. На эти-то мысленные вопросы Никодима, Спаситель отвѣчалъ словами, характеризующими Его личность.—„Мы, какъ бы такъ говоритъ Онъ, передаемъ вамъ о земномъ, о томъ, что видимъ и знаемъ, *и вы не вѣрите*; что же будетъ, если мы станемъ говорить вамъ о небесномъ“ (Іоан. III, 12); эти слова, повидимому, ставили Іисуса Христа въ рядъ древнихъ пророковъ, которымъ также не вѣрили, хотя ихъ ученіе было свыше. Но вотъ, въ слѣдъ за этими словами, Спаситель говоритъ о себѣ болѣе опредѣленно, сказавъ: „Если я говорю вамъ о земномъ, и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если буду говорить вамъ о небесномъ.“ Онъ далѣе прибавляетъ: и никто не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ человѣческій, сущій на небесахъ (ст. 13). Этими словами Спаситель выдѣляетъ Себя изъ ряда пророковъ, и поставляетъ Себя гораздо выше ихъ и всего человѣчества. „Это самооткровеніе Спасителя должно было необыкновенно поразить Никодима своею неожиданностію и, если можно такъ выразиться, своею смѣлостію. Учитель израилевъ не былъ приготовленъ къ такому обороту дѣла. Еще въ началѣ бесѣды онъ сказалъ, что признаетъ Его за посланника Божія (Іон. III, 2) и не зналъ, что Ему отвѣтить, не нашолся, что сказать Ему. Мы не будемъ останавливаться на этомъ самооткровеніи Спасителя, а будемъ далѣе анализировать бесѣду Его съ Никодимомъ о возрожденіи. Если человѣку нужна была такая новая, необыкновенная жизнь, то кто же долженъ былъ принесть ее? Самооткровеніе Спасителя давало разумѣть, что начало этой жизни долженъ былъ положить Онъ Самъ и положить не теоритически только, но и дѣятельно, т. е. Онъ Самъ долженъ принести Себя въ жертву за начало новой жизни и какъ Моисей, продолжалъ Спаситель, вознесъ змію въ пустыни, такъ должно вознесену быть и Сыну человѣче-

скому“ (Іоан. III, 14). Не трудно понять, что какъ скоро должно было явиться новое начало жизни, то начало жизни старое — не могло уступить ему своего мѣста безъ борьбы. Должна была произойдти борьба этихъ двухъ началъ. Но съ борьбою необходимы и жертвы, и — очень понятно и естественно, — что первою жертвою этой борьбы долженъ быть тотъ, кто первый ее началъ. Разсуждая такимъ образомъ, мы можемъ понять эти слова Спасителя о Себѣ, какъ о жертвѣ, при борьбѣ новой жизни съ жизнью старою и эта-то жертва должна была послужить реальнымъ началомъ новой жизни. Эта жертва не была впрочемъ однимъ простымъ исходомъ борьбы. Нѣтъ! она была необходимою для положительныхъ цѣлей. „*Тако возлюби Богъ міръ, яко Сына своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный*“. Такъ продолжаетъ Спаситель свою бесѣду. Необходимо было, чтобы это начало новой жизни воздѣйствовало на человѣчество, было для него не одною только проповѣдію, но соединилось съ самымъ существомъ человѣчества, чтобы это начало новой жизни въ немъ воплотилось и осуществилось. Слѣдовательно это начало новой жизни должно было сопровождаться жертвою, и эта жертва борьбы двухъ жизней должна была послужить жертвою искупительною, источникомъ новой жизни, готовымъ излиться въ глубину существа всего человѣчества. Чтобы человѣчество могло воспринять эту новую жизнь, для этого необходимо было, чтобы родъ человѣческій имѣлъ съ этимъ началомъ новой жизни непосредственное общеніе, въ противномъ случаѣ оно могло бы остаться безплоднымъ. Примѣръ этого мы видимъ на тѣхъ учителяхъ, которые появлялись раньше Спасителя. Не смотря на то, что они возвѣщали новыя начала, ихъ откровеніе оставалось безплоднымъ. Ихъ проповѣдь не имѣла жизненной силы, оставалась одною только проповѣдью, безсильною проникнуть вовнутрь человѣка; вотъ почему и слушатели ихъ оставались только слушателями, такъ какъ они не имѣли съ ними непосредственнаго, внутренняго общенія.

I. Христосъ открываетъ Себя не только какъ учителя, но и какъ новое положительное начало въ человѣчествѣ. Анализируя Его бесѣду съ этой точки зрѣнія, мы можемъ понять смыслъ Его словъ:

что Ему „должно быть вознесену, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. III. 14—15). Если бы теперь представился вопросъ, что служитъ побужденіемъ къ такому возрожденію человѣчества, къ такому проявленію въ немъ новаго начала, откуда наконецъ придетъ это начало? то І. Христосъ говоритъ на это, что главнымъ побужденіемъ здѣсь служитъ любовь, по которой Богъ Отецъ посылаетъ въ міръ, Сына своего единороднаго, по которой Онъ желаетъ, чтобы человѣкъ не погибъ, но получилъ новую лучшую жизнь (Іоан. III, 16). Это откровеніе Спасителя о любви Бога къ человѣку составляетъ столь же новую и неожиданную истину для человѣка, какъ и ученіе Его о возрожденіи. Извѣстно какое представленіе соединяли люди того времени съ понятіемъ о Богѣ. Что въ этомъ представленіи было особенно не совмѣстно съ понятіемъ о Богѣ, и что было главною причиною слабости древней религіи,—это именно то, что Богъ и человѣкъ предствлялись существами совершенно раздѣленными. Послѣдній представлялъ себѣ Бога не иначе какъ только правителемъ міра, его надзирателемъ, судіею и карателемъ. Такимъ Онъ представлялся даже въ лучшихъ системахъ древней философіи. Но никто изъ философовъ не могъ проникнуть въ то, есть ли болѣе близкое соотношеніе между Высочайшимъ существомъ и людьми. Вехозавѣтное откровеніе хотя и касалось этого соотношенія, когда говорило, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божества, но не показывало какъ и чѣмъ этотъ образъ соединяется съ своимъ первообразомъ, въ чомъ выражается это соотношеніе между ними. Это открылъ І. Христосъ. Если бы Онъ не открылъ ничего болѣе, кромѣ любви Бога къ человѣку, то уже это одно должно было придать Ему характеръ великаго учителя. Но съ этимъ Онъ связываетъ еще ученіе о возрожденіи человѣка. Сила любви есть сама по себѣ сила возрождающая. Это можно видѣть на опытѣ. Если когда человѣкъ бываетъ способенъ на все доброе и прекрасное, возвышающее его, такъ именно тогда, когда онъ любитъ. Любовь есть именно начало, оживляющее дѣятельность человѣка и одушевляющее его на всякое доброе дѣло. Какъ бы человѣкъ дуренъ ни былъ, но если въ его душѣ хранятся еще задатки, если въ ней теплится хотя одна только искра любви, то

нельзя еще терять надежды на его улучшеніе. И наоборотъ,—какъ бы ни былъ человѣкъ уменъ, но если его сердце сухо и черство, исправленіе его болѣе чѣмъ сомнительно. Вотъ связь, хотя можетъ быть слишкомъ тонкая, но тѣмъ не менѣе психологическая, въ которой находится любовь къ дѣлу возрожденія и искупленія человѣчества, возвѣщонному и совершонному Іисусомъ Христомъ.

VII.

Въ прошлый разъ мы остановились на началѣ, положенномъ І. Христомъ въ основу духовнаго возрожденія человѣчества, и сказали, что это начало есть любовь (Іоан. III, 16). Мы замѣтили, что если бы Іисусъ Христосъ ничего больше не открылъ человѣку, какъ только одну эту истину, то и по этому одному Его нужно бы признать величайшимъ учителемъ человѣчества. До Него человѣчеству никто не говорилъ объ этомъ; оно не знало этого основнаго начала, т. е. любви. Какъ бы ни были справедливы понятія человѣка о Богѣ, какъ правителѣ, законодателѣ, судіи и царѣ, какъ бы ясно Богъ не открылъ Себя человѣку съ этихъ сторонъ; но всѣ эти отношенія заставляли желать большаго. Въ умѣ человѣка должны были возникнуть вопросы: по какому побужденію Богъ сотворилъ міръ, судитъ человѣка и караетъ его. Человѣку, какъ разумно-свободному существу, свойственно было ожидать, что Богъ будетъ имѣть къ нему соотвѣтственное отношеніе, именно—отношеніе свободное, что сотворивъ человѣка свободнымъ, Богъ не будетъ относиться къ нему только формальными предписаніями закона. Если отношеніе между Богомъ и человѣкомъ должно быть свободное, то истиннымъ выраженіемъ этого отношенія должна служить и служитъ любовь. И однако же этого никто не сказалъ до Христа. До этого не могъ возвыситься ни одинъ умъ, ни одинъ законодатель, ни одинъ основатель религіознаго общества. Тѣмъ не менѣе можно понять, почему объ этой повидимому простой истинѣ, никто не сказалъ до Христа. Увѣрять человѣка въ любви къ нему другаго существа можетъ только тотъ, кто самъ близко и хорошо знаетъ это существо. Если бы какой нибудь философъ или законодатель сталъ

увѣрять человѣка, что Богъ любитъ его, то человѣкъ всегда могъ спросить ихъ: почему же вы это знаете и чѣмъ можете доказать это? И доказать этого никто не могъ-бы. Остается одно заключеніе, что учитель, рѣшившійся доказать и доказавшій эту истину, долженъ быть необыкновеннымъ человѣкомъ. Небесный Учитель, говоря о любви Бога къ человѣку, положительно тѣмъ доказывалъ, что Онъ самъ близокъ къ Богу, что начало, положенное имъ въ основу нравственнаго возрожденія человѣчества, заключаетъ въ себѣ положительную и несомнѣнную истину.

Если мы станемъ анализировать человѣка въ томъ отношеніи, что̀ заставляетъ его исполнять одно и не исполнять другого изъ того, что̀ ему приказываютъ, что̀ заставляетъ его дѣлать хорошее и не дѣлать нехорошаго, если будемъ наконецъ анализировать его нравственное существо, то придемъ къ тому заключенію, что человѣкъ, какъ разумно-свободное существо, любитъ анализировать начала и основанія извѣстныхъ предписаній. Онъ любитъ, чтобы ему высказана была чистая истина и высказано было то начало, которое одушевляетъ эту истину. Безъ этого онъ не выполнитъ того, что̀ ему приказываютъ. Это одушевляющее начало должно гармонировать съ его нравственнымъ существомъ и имѣть въ глубинѣ его свою основу. Такое начало и есть любовь. Никакимъ ученіемъ нельзя такъ покорить человѣка, какъ началомъ любви. Никакими внѣшними побужденіями и насиліемъ нельзя заставить человѣка уважать предписанія, кромѣ любви. Покоряющее начало само должно быть свободно, чтобы ему покорилась свобода, а такое свободное начало есть любовь. Этимъ только можно объяснить тотъ фактъ въ жизни человѣчества до Христа, что не смотря на очевидныя доказательства истины бытія Божія человѣкъ не дорожилъ религіею, въ которой онъ не видѣлъ побужденія любить Бога и не уважалъ въ душѣ ея предписаній. Она указывала на отношеніе Бога къ человѣку, но не говорила, какое побужденіе лежитъ въ основѣ этихъ отношеній Бога къ человѣку, какое находится въ нихъ одушевляющее начало. Человѣкъ не питалъ полнаго уваженія къ религіи потому, что она не учила его любить Бога, и не рѣшала ему вопроса: любитъ ли его Богъ? Не любя Бога, человѣкъ не зналъ, любитъ ли его Богъ и по-

тому относился болѣе внѣшнимъ формальнымъ образомъ къ дѣлу религіи.

Если мы будемъ разсматривать начало любви со стороны человѣка, то увидимъ, что нѣтъ болѣе сильнаго начала къ его нравственному возрожденію, какъ любовь, и что любовь сама въ себѣ носитъ возрождающую силу. Возрождающая сила любви сама дѣлаетъ человѣка лучшимъ; никакія внѣшнія побужденія и насилія не заставятъ человѣка исправиться, если въ глубинѣ его сердца нѣтъ этого начала. Если бы древнее человѣчество сохранило въ себѣ болѣе этого начала, то оно не пало бы такъ глубоко. Этого не будетъ оспоривать ни одинъ психологъ. Въ современной литературѣ проводится иногда та мысль, что человѣкъ и внѣ христіанства и даже внѣ всякой религіи можетъ возрождаться и исправляться силою любви. Эту мысль, какъ извѣстно, не рѣдко проводитъ въ своихъ повѣстяхъ и романахъ французская писательница Жоржъ-Зандъ. Эта писательница часто выводитъ какую нибудь героиню, спачала обыкновенно падшую, но сохранившую въ себѣ еще чувство любви, которое доходитъ до такой силы, что совершенно исправляетъ падшее существо и дѣлаетъ его возвышеннымъ. Подобную же мысль проводитъ и Гете въ своемъ Фаустѣ, гдѣ Маргарита, послѣ преступленія, нравственно возвышается и просвѣтляется одною лишь силою любви своей. Со стороны естественной, эта мысль имѣетъ основаніе. Но нельзя не замѣтить, что сила любви въ естественномъ ея развитіи не можетъ получить такого объема, широты и простора, какіе нужны для полнаго нравственнаго возрожденія человѣка. Это потому, что въ невозрожденномъ человѣкѣ, вмѣстѣ съ началомъ любви, находится много другихъ началъ, которыя не рѣдко подавляютъ любовь, и потому, чтобы онъ нравственно возродился посредствомъ естественной любви, необходимо, чтобы онъ имѣлъ въ себѣ слишкомъ много нравственныхъ силъ,—чего опытъ не показываетъ.

Мы сказали, что Іисусъ Христосъ полагая въ основаніе возрожденія человѣчества начало любви, выражалъ чистую истину и неопровержимый законъ. Онъ показалъ любовь Бога къ человѣку и въ то же время въ самомъ человѣкѣ нашолъ присутствіе возрождающей силы любви. Но какимъ образомъ можно было внѣдрить въ міръ это начало любви и возродить человѣка? Само собою разу-

мѣется, что самъ человѣкъ не могъ развить въ себѣ начало любви настолько, чтобы оно обняло все человѣчество. Съ другой стороны, если бы самъ Богъ произвелъ обновленіе человѣчества одною силою своей любви, то отъ этого также нельзя было бы ожидать дѣйствительнаго возрожденія человѣчества. Любовь Бога безконечна, какъ безконеченъ Онъ самъ, но эта высочайшая любовь требуетъ соотвѣтственнаго расположенія со стороны человѣка, чтобы не остаться безъ плода. Христосъ самого себя представляетъ органомъ взаимной любви между Богомъ и человѣкомъ и посредникомъ дѣятельнаго соединенія любви Божіей и любви человѣка, чтобы совокупно совершить дѣло возрожденія человѣчества. Такой органъ необходимъ былъ какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣчества. Съ одной стороны онъ долженъ былъ выразить всю силу любви Бога къ человѣку, съ другой—онъ долженъ былъ раскрыть любовь человѣка къ Богу не отвлеченно, не въ теоріи только, но принесть самого Себя на самомъ дѣлѣ и выразить исполненіе ея на самомъ себѣ, въ качествѣ Спасителя міра и искупителя рода человѣческаго. На это назначеніе свое Іисусъ Христосъ указываетъ въ слѣдующихъ словахъ въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ: *„Не послалъ Богъ сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ былъ спасенъ чрезъ Него“* (Іоан. III,—14).

Идея искупленія, по Евангелію, состоитъ въ выясненіи человѣку забытаго имъ нравственнаго назначенія и въ освобожденіи человѣка и міра отъ дурныхъ послѣдствій нарушенія человѣкомъ нравственнаго закона. Но кромѣ естественныхъ послѣдствій нарушенія нравственнаго закона въ мірѣ, искупленіемъ снимается съ человѣка отвѣтственность за это нарушеніе, снимается настолько, что онъ не падаетъ жертвою нарушенія нравственнаго закона. Съ этой стороны идея евангельскаго искупленія есть идея полнаго возстановленія падшаго человѣчества; чрезъ нее просвѣщается умъ человѣка, ему указывается нравственный законъ, возстановляется правильное отношеніе человѣка къ міру и міра къ человѣку. Но здѣсь можетъ быть вопросъ: какъ совершено самое дѣло искупленія?

Идея-то, ученіе объ искупленіи хороши, но какъ понять сущность самаго искупленія? Тутъ естественно требуется вѣра, которая

является вполнѣ разумною и законною въ вещахъ малопостижимыхъ для насъ, но по существу несомнѣнно полезныхъ, въ предметахъ недоступныхъ человѣческому разсудку, но несомнѣнно благотворныхъ. Эту вѣру и Спаситель поставляетъ на видъ, какъ существенное условіе въ дѣлѣ усвоенія искупленія (Іон. III, 13). Идея искупленія сама по себѣ возвышенна и въ высшей степени отрадна для человѣка. При высотѣ и непостижимости этой идеи для человѣка, со стороны Спасителя было, — осмѣлимся сказать, — какъ нельзя болѣе справедливо требованіе отъ человѣка вѣры въ Его ученіе. Ученіе Іисуса Христа объ искупленіи само по себѣ таково, что если будемъ смотрѣть на него, какъ на несомнѣнно истинное, оно будетъ для насъ плодотворно и оправдаетъ само себя. Если же не примемъ его вѣрою, то оно, какъ истинное, пребудетъ во вѣкъ, ни одна іота изъ него не прейдетъ напрасно, между тѣмъ, какъ мы лишимся благотворнаго его дѣйствія, и изъ печальныхъ для насъ послѣдствій своего невѣрія узнаемъ всю истинность евангельскаго благовѣстія объ искупленіи.

Священное писаніе, какъ начало богословія,

по ученію протестантовъ ортодоксаловъ XVII вѣка и по „Введенію въ богословіе" Ѳеофана Прокоповича [1])

(Матеріалы для исторіи православнаго богословія въ Россіи).

I.

Связь богословскаго воззрѣнія Ѳеофана съ протестантствомъ и сходство съ послѣднимъ Ѳеофанова ученія о священномъ писаніи, какъ началѣ богословія. Какое мѣсто занимало ученіе о священномъ писаніи въ протестантской богословской системѣ и въ какомъ соотношеніи оно находилось въ ней съ ученіемъ о церкви и откровеніи. Ученіе о боговдохновенности и его мотивы. Ученіе о свойствахъ св. писанія и его значеніе. Исходная точка протестантскаго ученія о священномъ писаніи въ теоріи и жизни. Смѣшеніе божественнаго откровенія, по содержанію, съ свящ. писаніемъ. Разныя второстепенныя статьи въ ученіи о свящ. писаніи и общая характеристика построенія протестантскаго богословія.

При сравнительно-историческомъ разсматриваніи первыхъ главъ Ѳеофанова „Введенія въ богословіе" не трудно замѣтить, что воззрѣніе Ѳеофана имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ нѣкоторыми богословскими направленіями, выработанными предшествовавшею исторіею христіанскаго богословія. Эти направленія: *августинизмъ* (вступительная рѣчь, §§ 1, 2, 3, 4, 7 и 14), который сблизилъ

---

[1]) Эта статья составляетъ одинъ изъ отдѣловъ изслѣдованія о богословіи Ѳеофана Прокоповича. Начало изслѣдованія помѣщено въ 1-й и 2-й книжкахъ Христ. Чтенія за 1876 г.

Ѳеофана, вѣроятно, чрезъ янсенизмъ съ протестантствомъ и особенно съ реформатствомъ, и богословскій *синкретизмъ* (§§ 1, 2, 14 и вступительная рѣчь), который опирался въ діалектическомъ отношеніи на широкій *формализмъ* (§§ 1, 2, 3, 12 и 14), связывающій противорѣчащія между собою матеріи и соединяющій ихъ въ одномъ логическомъ объемѣ. Первый, усиленно развивая мысль, что человѣческій разумъ весьма склоненъ извращать божественную истину и не способенъ даже при помощи благодати создать вѣрной и несомнѣнной науки о богопознаніи и богопочтеніи, и поэтому исключая изъ богословія, по возможности, все человѣческое, а то, чего исключить нельзя, поглощая божественнымъ, ведетъ прямо къ отрицанію самостоятельнаго значенія въ богословіи отеческихъ писаній и къ ученію о писанномъ словѣ Божіемъ, какъ единственномъ руководительномъ началѣ богословія. Второй, сводя религіозно-нравственныя условія, необходимыя для изучающаго богословіе, на требованія, исполнимыя для всякаго оглашеннаго, сводя опредѣленіе богословія на понятіе, широкое до такой степени, что оно, совпадая съ понятіемъ откровенной предлежательной вѣры, можетъ быть принято каждымъ вѣроисповѣданіемъ, сводя, наконецъ, планъ богословія на такую общую логическую схему, въ которой выступаетъ на видъ только чисто-теологическое ученіе, признаваемое одинаково почти всѣми христіанскими исповѣданіями, а теантропологическіе вопросы, какъ спорные, стушевываются въ отдаленіи,—послѣдовательно приводитъ въ ученіи о руководительномъ началѣ богословія къ сведенію всего церковнаго преданія въ его цѣломъ—на одно священное писаніе, какъ на основаніе, безспорно принимаемое всѣми христіанами. „Богословіе, говоритъ Ѳеофанъ, (почти совершенно тождественно съ Кокцеемъ), есть не что иное, какъ тѣ самыя божественныя вѣщанія, необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя читаются въ свящ. книгахъ, извѣстныхъ подъ именемъ писанія, въ разныхъ мѣстахъ, только приведенныя въ порядокъ и для болѣе легкаго усвоенія изложенныя методически“. Такъ какъ все содержаніе богословія сведено на свящ. писаніе, то ясно, что только свящ. писаніе и можетъ быть руководительнымъ началомъ богословія. Таково требованіе діалектическаго начала Ѳео-

фановой системы. Основное начало богословія есть Богъ, но не столько въ моментѣ примиренія съ человѣкомъ, сколько въ моментѣ противоположности съ нимъ. Между противоположностями можетъ быть не иное отношеніе, какъ отношеніе *посредствомъ* чего либо, что могло бы сколько нибудь наполнить раздѣляющую ихъ бездну. Человѣкъ, самъ по себѣ, не можетъ ни знать Бога, ни чтить Его; онъ въ состояніи знать только то, что Богъ самъ открылъ ему о Себѣ, а по мѣрѣ усвоенія такого откровеннаго знанія—въ состояніи и служить Ему, хотя съ другой стороны то, что Богъ открылъ о Себѣ, можетъ быть познаваемо смертнымъ только подъ условіемъ вѣры въ Бога и искренняго желанія служить Ему (§§ 1 и 2, вступительная рѣчь и § 11). То, что открылъ о Себѣ самобытный Богъ, существуетъ какъ органическое цѣлое, органическое [1]) слово жизни вѣчной, съ необходимостію предлежательной дѣйствительности. Священное писаніе есть постоянно продолжающееся [2]) откровеніе Божіе, заключонное въ вещественную, каждому доступную форму. Такъ какъ писаніе существуетъ внѣ насъ, какъ предметъ, то оно есть достояніе науки наравнѣ съ другими предметами предлежательной дѣйствительности. Наука служитъ орудіемъ (новое *посредство*) усвоенія человѣку божественныхъ истинъ писанія, необходимыхъ для вѣчной жизни. Эта наука важнѣе всѣхъ наукъ, и такъ какъ содержащіяся въ ней истины сами по себѣ недоступны для человѣческаго ума, то она, требуя съ одной стороны—строгаго, систематическаго метода, съ другой стороны—предполагаетъ въ изучающемъ присутствіе большей нравственной силы, чѣмъ та, какая нужна для другихъ наукъ: она требуетъ отъ человѣка не только вѣры въ истину и въ возможность ея познанія, не только уваженія къ себѣ и честнаго, трезваго, прямаго, свободнаго и нетерпящаго ни ига предвзятыхъ мнѣній, ни пресмыкательства предъ человѣческими авторитетами отношенія къ себѣ,—нѣтъ, она требуетъ еще и сознанія со стороны человѣка полной своей несостоятельности въ отношеніи къ знанію своего предмета и благоговѣйнаго страха предъ

[1]) Снеси § 6 на стр. 21.

[2]) Снеси § 5 на стр. 24. (Сравн. Möhler, Symbolik, Mainz 1864 г. § 36, стр. 332, 333, гдѣ рѣчь о церкви, и *Хомякова* т. 2, § 5 стр. 6 и слѣд.).

его величіемъ, что, само собою понятно, предполагаетъ вѣру въ него, т. е. вѣру въ Бога и въ божественность даннаго Имъ писанія. Какимъ же другимъ началомъ можетъ руководствоваться подобная наука, какъ не свящ. писаніемъ?

Изъ біографическихъ свѣдѣній о Ѳеофанѣ мы (совершенно согласно съ этимъ теоретическимъ выводомъ) знаемъ, что ученіе о свящ. Писаніи не было у него плодомъ необдуманной поспѣшной работы, а оставалось неизмѣннымъ во всю его жизнь. За три года до смерти, въ письмѣ къ Малярду, перечисляя вопросы, которыми православная церковь разнится отъ римлянъ и протестантовъ, онъ не упоминаетъ о писаніи и преданіи, хотя и дѣлаетъ, послѣ перечня, оговорку, что могутъ быть еще кое-какія мелкія разности. Малярдъ, опытно извѣдавшій протестантскія начала, объясняя въ своемъ отвѣтномъ письмѣ между прочимъ внутреннія побужденія къ переходу въ православную церковь,—какъ бы нарочно, довольно обстоятельно говоритъ про значеніе вопроса о свящ. писаніи, замѣчая, что „переводъ и сила писанія до уединеннаго человѣка не надлежитъ, но только до церкви“ [1]). Если присоединить къ этому, что точно также въ своемъ „Введеніи“, излагая ученіе объ авторитетѣ свящ. писанія, Ѳеофанъ прямо утверждаетъ, что въ этомъ ученіи православные согласны съ протестантами (§ 34, стр. 26) и не ладятъ только съ папистами, то станетъ несомнѣннымъ, что ученіе Ѳеофана о свящ. писаніи, какъ началѣ богословія, по крайней мѣрѣ, въ главномъ — есть тоже самое, что у протестантовъ, хотя онъ и находитъ возможнымъ вполнѣ примѣнить его къ православному богословію. Но это послѣднее обстоятельство (т. е. увѣренность Ѳеофана въ умѣстности ученія о свящ. писаніи тожественнаго съ протестантскимъ, въ системѣ православнаго богословія), а равно та широта взгляда, которая, какъ мы видѣли, даетъ Ѳеофану возможность совмѣщать и примирять вещи мало совмѣстимыя, лишаетъ насъ права произносить поспѣшный приговоръ его системѣ и заставляетъ обстоятельнѣе разсмотрѣть ученіе о свящ. писаніи — протестантовъ Ѳеофанова времени: тогда для насъ

---

[1]) Ѳеоф. Прокоповичъ и его время, *Чистовича*. стр. 592, 594.

будетъ вполнѣ понятно отношеніе къ этому ученію Ѳеофанова богословія.

У отца протестантскаго систематическаго богословія Меланхтона въ его „Ипотипозахъ“ (или Loci communes 1521), равно какъ и въ трудахъ его комментаторовъ [1]), ученіе о свящ. Писаніи, какъ руководительномъ началѣ богословія, не ставится во главѣ системы, не занимаетъ такого виднаго и рѣзко опредѣленнаго мѣста, какъ у протестантовъ XVII-го вѣка. Николай Сельнекеръ (Institutiones christ. religionis. Francf. a Main. 1573 — 79) первый ввелъ prolegomena о важности и изученіи писанія и о необходимости откровенія; но только со времени Гергарда ученіе о свящ. писаніи получаетъ такую систематическую обработку и законченность, что является въ его богословской системѣ въ видѣ законченной теоремы и притомъ на первомъ мѣстѣ (Gass, a. a. O. B. 1 SS. 4—50 und 236). Гергардъ сознаіъ, что въ системѣ протестантскаго богословія ученіе о свящ. писаніи должно имѣть такое же значеніе, какое имѣетъ ученіе о церкви въ системѣ богословія католическаго [2]). Правда, онъ указываетъ при этомъ только на формальную сторону дѣла, на principium cognoscendi богословія; но формальность соотвѣтствовала въ этомъ случаѣ самой реальности: протестанты, отвергши ту видимую церковь, къ которой принадлежали нѣкогда, очутились внѣ церкви, и перенесли на св. писаніе, по возможности, всѣ признаки, которые отличаютъ церковь, какъ учрежденіе, имѣющее цѣлію спасеніе людей. Въ этомъ не трудно убѣдиться, если сравнить развитіе католическаго ученія о церкви, напримѣръ у Белярмина (Lib. IV de Ecclesia cap. II) съ развитіемъ ученія о свящ. писаніи у Гергарда, Аманда Полянскаго,

---

[1]) Преторій (Prétorius), Низенъ (Nysänus), Каламинъ, Геммингъ, (Hemming) Урбанъ Регій, Давидъ Хитрей, Стригель.

[2]) Cum Scriptura sacra sit unicum et proprium Theologiae principium, ideo ab eo merito initium facimus... Ex pontificiis quidam ordiuntur ab articulo de Ecclesia. Convenienter id quidem, si ipsorum hypotheses suspiciantur, Scripturae enim auctoritatem insolidum ab Ecclesia dependere asserunt, sed minus recte, si ipsam veritatem respicias. Ex Scriptura enim unice discenda et petenda sunt, quae de Ecclesiae vel notis, vel privilegiis magno conatu disputantur. Loci communes Ioh. Gerhardi, edit. Berolin. locus I. p. 1.

Голлазія. Такое перенесеніе признаковъ церкви на священное писаніе выработано самою исторической жизнію протестантства. Лютеръ въ началѣ не имѣлъ въ виду отрицать значеніе церкви, а тѣмъ болѣе ставить это отрицаніе исходной точкой и началомъ своего ученія (смотр. Gieseler, Lehrbuch d. Kirchengesch. B. III, Abth. 2, S. 128, текстъ и примѣчаніе 13; Möhler, Symb. S. 330). Римская церковь сама оттолкнула Лютера, такъ какъ его ученіе противорѣчило ея statu quo, котораго нельзя было оправдать строго догматически, но которое сдѣлалось уже необходимымъ для существованія церкви римской, какъ такой. Съ другой стороны римская церковь сама, еще до Лютера, отвергла въ нѣкоторой мѣрѣ значеніе церкви, какъ вселенской, и какъ общества, зиждущагося на духовныхъ началахъ, вселенскость принося въ жертву своей особности, духовность—овеществленію въ внѣшнихъ обрядовыхъ формахъ, а тою и другою вмѣстѣ — жертвуя внѣшнему административному единству, и всю силу, весь авторитетъ церкви сосредоточивая сначала въ клирѣ, потомъ въ одномъ его членѣ — папѣ. Лютеранство пошло далѣе, сосредоточивая значеніе и силу церкви въ одной книгѣ (переходъ не далекій: непогрѣшимый папа мертвое орудіе власти божественной; отчего же не можетъ быть подобнымъ орудіемъ—книга? [1]). Римская церковь есть христіанство въ послушаніи епископству и папству, членосоставъ чина и власти, священноначаліе. Сонмъ вѣрующихъ ея *объектъ*. Ея *задача* — поддерживать въ надлежащемъ порядкѣ вѣроученіе, богослуженіе и благочиніе, отъ коихъ зависитъ спасеніе. Ея *авторитетъ* познается изъ законности власти, основывающейся на преемствѣ отъ апостоловъ и на владѣніи престоломъ Петра. У протестантовъ субъектъ церкви — не священноначаліе, а общество святыхъ. Всѣ изреченія и обѣтованія о церкви относятся не къ членосоставу чина и власти, а къ обществу святыхъ; оно едино, свято, вселенско, оно — тѣло Христово; оно не погрѣшимо, будучи наставляемо Духомъ Святымъ на всяку истину и неоскудѣваемо; оно мѣстилище божественныхъ полномочій, власти ключей; принадлежность къ нему служитъ условіемъ спасенія (Stahl,

---

[1]) «Христ. Чтеніе» 1861, теорія папства стр. 41.

Protestantische Kirchenrecht S. 37 und 77.) Но это общество святыхъ невидимо, оно только вѣруется, оно есть *невидимое откровеніе* Божіе въ жизни людей (contradictio in adjecto). Каково же условіе и гдѣ возможность принадлежности къ этому обществу святыхъ? Условіе—вѣра во Христа, оправдывающаго грѣшника, возможность вѣры зависитъ отъ проповѣди ученія Христова, возможность же проповѣди зависитъ отъ видимаго откровенія Божія,—свящ. писанія. *Задача* (видимой) церкви — проповѣданіе содержащагося въ немъ ученія, *законность* (видимой) церкви узнается изъ чистоты, т. е. соотвѣтствія ея ученія писанію (Stahl, ebendaselbst): ibi Ecclesia, ubi Scriptura. Слѣдовательно, субъектъ церкви, насколько она есть видимое откровеніе Божіе въ человѣческой жизни, есть свящ. писаніе, или точнѣе, слово Божіе; сонмъ вѣрующихъ — его объектъ, цѣль его — спасеніе вѣрующихъ, его авторитетъ—происхожденіе отъ Бога (Сравни ученіе Голлазія о священномъ писаніи. Exam., p. 150—190). Очевидно, что какъ католики сосредоточиваютъ свойства церкви въ клирѣ и папѣ, такъ протестанты свойства церкви, насколько она видима, приписываютъ писанію. Отсюда ясно, почему свящ. писаніе является *единственнымъ* началомъ богословія. Признаютъ писаніе началомъ богословія и католики [1]), но не единственнымъ и абсолютнымъ: не говоря уже о значеніи у нихъ авторитета папы, они не смѣшивали писаннаго слова съ повѣданнымъ, находя между тѣмъ и другимъ различіе не только по формѣ, но и по содержанію. Между тѣмъ протестанты, хотя и допускали формальное различіе между писаніемъ и откровеніемъ,—тѣмъ не менѣе совершенно отожествляли ихъ. По ихъ представленію, откровеніе предшествуетъ писанію только затѣмъ, чтобы заключиться въ немъ, и писаніе есть только завершеніе, или

---

[1]) Напримѣръ, Nicolaus Lyranus in praef. comm. super Tobiam; Thomas Aquinas p. 1, qu. 1, art. 8, resp. ad 2; даже *Белярминъ*, хотя съ сильнымъ ограниченіемъ, Libr. 1 de verbo Dei c. 2, et in Praef. controv. primae generalis sub finem: Convenit inter nos et omnes omnino haereticos verbum Dei esse regulam fidei, ex qua de dogmatibus iudicandum sit, esse communem principium ab omnibus concessum unde argumenta ducantur, denique esse gladium spiritualem, qui in hoc certamine recusari non possit (Vid. apud I. Gerhard., Loci comm., edit. Berolin. t. 1, c. 1, § 21; edit. Cottae t. II, p. 9).

исполненіе откровенія. Сообразно такому понятію о писаніи, ученіе о немъ и развито въ богословскихъ системахъ протестантовъ XVII-го вѣка, въ особенности у Гергарда. Въ формѣ, данной ему этимъ послѣднимъ, ученіе о свящ. писаніи являлось состоятельнымъ и неопровержимымъ въ той мѣрѣ, въ какой признавалось несомнѣннымъ положеніе объ абсолютномъ вдохновеніи. Если дѣйствительно между содержаніемъ библіи и словомъ Божіимъ нѣтъ никакого различія, и всякая библейская книга въ такой же полной мѣрѣ обязана своимъ происхожденіемъ божественному диктату и импульсу въ пишущемъ (этомъ свободномъ и сознательномъ письмоводителѣ amanuensis — Св. Духа, по выраженію протестантовъ того времени), какъ и его человѣческому воззрѣнію и историческимъ условіямъ, — то нѣтъ никакого сомнѣнія, что писаніе есть безусловное руководительное начало богословія: у него высочайшій Виновникъ (causa efficiens), оно произошло отъ непосредственнаго божественнаго содѣйствія (concursus specialissimus), и въ цѣломъ составѣ своемъ — безъ остатка является результатомъ откровенія Св. Духа. Конечно, въ этомъ случаѣ протестанты были недалеки отъ истины; но большинство ихъ было убѣждено, что самыя реченія и буквы писанія боговдохновенны. У Гергарда, Аманда, Полянскаго и Голлазія въ „Введеніи въ богословіе“ рѣшаются вопросы о мазоретскихъ знакахъ въ еврейскомъ текстѣ — подверглись ли они какому либо измѣненію, или нѣтъ, о переводахъ свящ. писанія, о подлинномъ текстѣ и тому подобные вопросы. Все это дѣлалось преимущественно для того, чтобы доказать, что свящ. книги всецѣло боговдохновенны и ничто въ нихъ не должно подвергаться измѣненію, такъ какъ измѣненіе есть несомнѣнный признакъ несовершенства, лжи. Священные писатели суть письмоводители Св. Духа — amanuenses [1]); поэтому написанное ими боговдохновенно какъ по содержанію, такъ и по внѣшней формѣ. Когда Гакспанъ († 1659), вслѣдъ за Каликстомъ, призналъ знаки еврейскихъ гласныхъ по происхожденію позднѣйшими, чѣмъ знаки согласныхъ, и находилъ нѣкоторыя внѣшнія измѣненія въ свящ.

---

[1]) Gerh. l. c. pag. 18—amanuenses et spiritus sancti tabelliones sive notarios; Amand. Polanus l. c. p. 48; Hollaz. l. c. p. 114.

текстѣ, то защитники ортодоксизма Каловъ († 1688), Доршъ и цѣлый протестантскій сеймъ заявили, что Богъ не только повелѣлъ хранить писанія, но самъ отечески заботился о нихъ, такъ что ни одинъ знакъ, ни одна іота въ нихъ не могли и не могутъ потеряться, что свящ. книги, и въ частности—ветхій завѣтъ, боговдохновенны не только по мыслямъ и словамъ, но и по буквамъ гласнымъ и согласнымъ и даже по самымъ знакамъ придыханія... никто не смѣетъ замѣнять въ нихъ тонкое придыханіе острымъ и наоборотъ... Знаки даны самимъ Богомъ, какъ пособіе для пониманія смысла текста [1]). Такой фетишизмъ въ отношеніи къ буквеннымъ начертаніямъ выходилъ изъ того положенія, что писаніе есть единственное для нашего времени откровеніе Божіе на землѣ, и изъ стремленія защитить это хранилище откровенія отъ сомнѣній, обуревающихъ душу. Вѣрующій въ церкви—въ живомъ преданіи ея почерпалъ увѣренность въ божественности писанія. Но на чемъ могла опираться вѣра въ писаніе того, кто стоитъ внѣ видимой церкви? Чтобы успокоить сомнѣнія разсудка и защитить отъ нихъ свою вѣру, онъ анализируетъ ее и успокоивается на абсолютной боговдохновенности. Между тѣмъ здоровая, неподорванная вѣра смѣло смотритъ въ глаза каждому сомнѣнію, не опасаясь рушиться не только отъ того, что могли быть измѣнены мазоретскіе знаки въ свящ. книгахъ, но и отъ возможности болѣе крупной порчи, даже подлога священнаго текста. Въ подтвержденіе этого вспомнимъ спокойную объективность взгляда блаженнаго Іеронима въ вопросѣ о подложныхъ текстахъ, и неувѣренные, робкіе отзывы по вопросамъ исторической критики Ротэ, Бентама, Гердера, изобличающіе, по сознанію самихъ протестантовъ, вѣру надорванную, болѣзненную [2]).— Безусловную боговдохновенность писанія, являвшуюся въ протестантахъ просто потребностію религіознаго чувства, богословы старались утвердить на логическихъ основаніяхъ. Но что касается придуманныхъ съ этою цѣлію основаній и доказательствъ боговдохновенности писанія изъ чудесъ и пророчествъ, изъ согласія древности и всей

[1]) Formula consensus helvet. 1675, c. 12. Смотр. въ «Трудахъ кіевской духовной академіи за 1866 годъ, томъ 3, стр. 476. 477.

[2]) Hagenbach, a. a. O. S. 152 und ff.

церкви, изъ чудеснаго сохраненія и распространенія канона священныхъ книгъ, изъ величія внутреннихъ ихъ признаковъ и могущественнаго дѣйствія содержимаго въ нихъ ученія, то безспорно они не достигали своей цѣли, ибо были небезупречны въ логическомъ отношеніи, какъ circulus sophisticus. Догматисты и сами замѣчали этотъ недостатокъ, но отстраняли нападеніе на эту слабую сторону своей доктрины тѣмъ соображеніемъ, что для абсолютнаго не можетъ быть никакого рѣшительнаго доказательства внѣ его самаго, и—совершенно искренно—ссылались на внутреннее свидѣтельство Духа, понуждающее вѣрующаго признавать боговдохновенность писанія въ самомъ широкомъ смыслѣ. Слѣдовательно, вся аргументація сводилась на непогрѣшимость непосредственнаго чувства вѣрующаго въ писаніе, и являлась, по выраженію Гасса, въ видѣ схоластически развитаго постулята, предполагающаго уже ту вѣру, которую надо произвесть. Какъ ни несостоятельны казались въ этомъ случаѣ протестанты на посторонній безпристрастный взглядъ, но съ своей точки зрѣнія они были совершенно правы: дѣло шло не о томъ, чтобы убѣждать другихъ въ божественности писанія, а о томъ, чтобы убѣдить въ этомъ самихъ себя, разсѣять свои собственныя сомнѣнія. Вотъ какъ разсуждаетъ Амандъ Полянскій въ отвѣтъ на вопросъ: „Что удостовѣряетъ насъ въ дѣйствительной божественности свящ. писанія?“. — Это можетъ быть или вопросомъ невѣрія, или вопросомъ развращенія ума, или вопросомъ желанія увѣриться въ истинѣ. Въ первомъ видѣ этотъ вопросъ является въ устахъ манихеевъ и нынѣшнихъ фанатиковъ, во второмъ — у папистовъ, въ третьемъ—у вѣрныхъ. Спрашивающаго въ первомъ и второмъ смыслѣ слѣдуетъ осудить, какъ нечестиваго и страдающаго похотью любопытства; но спрашивающій въ послѣднемъ смыслѣ—правъ и найдетъ разъясненіе дѣла въ свящ. писаніи“ [1]). Гергардъ — въ этомъ случаѣ — почти буквально схожъ съ Амандомъ. Вопросъ о божественности писанія важенъ, слѣдовательно, не ради другихъ, а

---

[1]) Amandi Polani a Polansdorf, Syntagma, pag. 17, col. 2, E—H. Сравни его же—De verbo Dei διδασκαλία, thesis 1, 41. 42. 43, pag. 9—въ сборникѣ библіотеки с.-петербургской духовной академіи № 226—705. Сравни также Gerhardi l. c. § 285 edit. Berol, 303 edit. Cottae.

ради самихъ себя; сообразно этому подбираются и доказательства не ради другихъ, а ради самихъ себя. У Шенкеля (въ его Wesen des Protestantismus) приводится одна характеристическая притча Цвинглія, которою мы воспользуемся, чтобы наглядно выяснить значеніе протестантскихъ доказательствъ божественности писанія. Когда въ Ури погибъ одинъ старый ландрехтъ,—пришлось разбирать накопившіяся у покойнаго различныя бумаги, отыскивая между ними подлинныя, собственно ему принадлежавшія. Чтобы не сдѣлать при этомъ ошибки, разбиравшіе должны были обратиться къ одному старому гражданину, который былъ живымъ и близкимъ участникомъ въ исторіи погибшаго ландрехта [1]). Хваля благоразуміе членовъ комиссіи для разбора бумагъ стараго ландрехта, Цвингли совѣтуетъ своимъ единовѣрцамъ, подражая ихъ примѣру, обращаться къ уцѣлѣвшему въ ихъ душѣ старому гражданину, — къ чувству вѣры, которое—одно, просвѣщаемое озареніемъ Духа Божія, можетъ вѣрно судить, какія писанія дѣйствительно божественныя, признанныя древнею церковью. Впрочемъ, Цвингли прилагаетъ эту притчу собственно къ изъясненію писанія, говоря, что только внутреннее озареніе Духа удостовѣряетъ насъ въ томъ, что понимая извѣстнымъ образомъ какія либо слова писанія, мы понимаемъ ихъ вѣрно; но его притча, очевидно, вѣрна и въ примѣненіи къ вопросу о доказательствахъ божественности свящ. писанія. Ихъ видимая (дѣйствительная) церковь, въ самомъ дѣлѣ, есть не что иное, какъ комиссія для разбора древнихъ актовъ христіанской церкви, а они сами—члены этой комиссіи. Собственно говоря, протестантамъ ничего болѣе не остается, какъ вѣрить писанію потому же, почему вѣрятъ ему всѣ христіане, т. е. по *живому* преданію,—по слову этого стараго и не умирающаго гражданина церкви. Но отвергнувъ — вмѣстѣ съ папствомъ испорченное, подложное преданіе, на которомъ оно было основано, и не имѣя въ виду другаго, вселенскаго преданія, такъ какъ унаслѣдованная ими (да и вполнѣ подходящая къ нѣмецкому характеру) историческая сущность римской церкви состоитъ именно въ исключительной особности, — они удер-

---

[1]) Wesen des Protestantismus, 1 B. 2 Abschn. § 12.

живаютъ тѣ части преданія, которыя не могли подвергнуться римской фальсификаціи, именно—религіозное чувство и основанія христіанской вѣры — внутри, и свящ. писаніе — во-внѣ. Но они не называютъ ихъ ненавистнымъ для нихъ именемъ преданія. Первое они называютъ внутреннимъ словомъ (verbum internum, scriptura cordis, testimonium Spiritus sancti), второе внѣшнимъ словомъ (verbum externum). Если вѣра есть болѣе чувство, чѣмъ разумѣніе, то что можетъ отвѣтить вѣрующій на вопросъ испытывающаго: „почему ты вѣришь писанію“? Вѣрный, находящійся во дворѣ церкви, скажетъ: „потому что я вѣрю, что оно божественно, потому что такъ вѣритъ церковь“; вѣрующій внѣ ограды церкви—искренно можетъ сказать только: „потому что вѣрю, потому что оно божественно“, иначе— въ силу свидѣтельства Св. Духа, (testimonium Spiritus S.) и въ силу внутреннихъ признаковъ божественности писанія (criteria interna). Не имѣя возможности съ вѣрою и любовію сослаться на церковь, чувствуя свою обособленность отъ нея, протестанты напирали преимущественно на эти два основанія вѣры въ писаніе, стараясь дать себѣ отчетъ, почему они ему вѣрятъ, и убѣдить самихъ себя, что они дѣйствительно вѣрятъ. Еслибы они стали основывать свою вѣру на такъ называемыхъ внѣшнихъ доказательствахъ (criteria externa), потерявъ разумѣніе внутреннихъ, то это значило бы, что писаніе стало для нихъ только историческимъ памятникомъ и что они потеряли послѣднюю связь съ истинною церковью (Möhler, Symbol. 329). Поэтому-то всѣ протестанты, какъ древніе: Лютеръ, Меланхтонъ, Цвингли, Эколампадій, Кальвинъ, такъ равно и жившіе въ XVII вѣкѣ: Гутеръ, Гергардъ, Амандъ, Голлазій и другіе—всѣ настойчиво соединяли въ своемъ ученіи о писаніи внѣшнее слово съ внутреннимъ, чувствуя, что слово Божіе есть не писанная книга, а понятое разумѣніемъ вѣры слово истины, начертанное въ ней (Schenkel a. a. O. S. 129). Отсюда вопросъ о вѣрѣ въ писаніе человѣческой (fides humana) и вѣрѣ божественной (fides divina). И Амандъ, и Гергардъ, и Голлазій и другіе ставятъ главнымъ и послѣднимъ основаніемъ вѣры въ божественность писанія свидѣтельство Св. Духа [1]); но это не только по-

[1]) Gerhard. Loci, ed. Berol. t. 1, p. 26 § 36, edit. Cottae t. 2, p. 37.

тому, что всѣ другія доказательства не выдерживаютъ критики (какъ думаетъ Гассъ), а главнымъ образомъ потому, что они могутъ произвести въ душѣ только вѣру человѣческую, и одно только свидѣтельство Св. Духа производитъ вѣру божественную [1]).

Выяснивъ мотивы ученія протестантовъ о боговдохновенности священнаго писанія, перейдемъ къ изложенію ученія ихъ о *свойствахъ* писанія [2]). Это ученіе введено Гергардомъ. Главныхъ свойствъ (affectus) писанія считалось три: авторитетъ, ясность и полнота. Ученіе о первомъ изъ этихъ свойствъ имѣло цѣлью дать церковно-богословское значеніе тому, что уже дано понятіемъ боговдохновенности. Два другія свойства—*ясность* и *полнота* были направлены противъ ученія католиковъ о преданіи и о исключительномъ правѣ іерархіи изъяснять священное писаніе. Свойство *ясности* необходимо было ограничить только существеннымъ въ содержаніи писанія, такъ какъ протестантскіе споры въ этомъ столѣтіи, опиравшіеся на неясности пониманія библейскихъ мѣстъ, были яснымъ свидѣтельствомъ противъ этого свойства; но во всякомъ случаѣ ученіе объ этомъ свойствѣ представлялось протестантамъ на столько состоятельнымъ, что могло служить точкою опоры для полемики противъ ученія объ исключительно іерархическомъ правѣ толкованія писанія. Въ статьѣ о преданіи опредѣлялось отношеніе писанія и церкви и отрицалась надобность дополненія писанія преданіемъ. Писаніе, по ученію протестантовъ, становится каноническимъ не вслѣдствіе принятія его церковію,—напротивъ, церковь становится каѳолическою, когда признаетъ его; все, что церковь можетъ дать писанію, это только засвидѣтельствованіе и удостовѣреніе. Утверждать, что церковь старѣе писанія можно только въ томъ случаѣ, если понимать подъ нимъ писанную книгу; но какъ живая рѣчь, проповѣдь, слово Божіе, писаніе было само силою, образующею церковное общество. Писанное и проповѣданное слово—существенно тожественны; тѣмъ и

Quenst., System. t. 1, p. 97; Calov, System. t. 1, p. 458; Amandus Polanus, Syntagma p. 15, 21; Hollaz. Examen Propad. p. 173. 174.

[1]) Gerh., l. c. edit. Berol. p. 30, edit. Cottae p. 43; Amand. Pol. ibidem De verbo Dei, thes. 1; Hollaz. l. c. De verbo Dei. thes. 1.

[2]) Приэтомъ будемъ руководствоваться Гассомъ, именно 1-мъ томомъ сго сочиненія.

другимъ апостолы одинаково распространяли божественное ученіе, и не вѣроятно, чтобы они раздѣляли на двѣ половины свою проповѣдь и чтобы важнѣйшую часть ея не начертали письменно. Римская церковь заблуждается, по мнѣнію протестантовъ, не потому, что принимаетъ неписанное слово, но потому, что раздѣляетъ апостольское наслѣдіе на двѣ части, одна изъ которыхъ должна дополнять и пояснять другую, между тѣмъ какъ онѣ тожественны; заблужденіе ея тѣмъ очевиднѣе, что она не можетъ доказать необходимости въ религіозномъ (а не церковномъ только) смыслѣ какой либо части основаннаго на преданіи ученія, которое она установила лишь за тѣмъ, чтобы имѣть оправданіе для своего мнимо-непогрѣшимаго учительства. Споръ простирался еще на многіе другіе папистическіе доводы противъ протестантскаго ученія. Такъ католики говорили, что необходимо высшее судилище въ дѣлахъ вѣры, такъ какъ библія не можетъ окончательно рѣшать спорные вопросы въ болѣе частныхъ подробностяхъ, и что это судилище должно произносить свое рѣшеніе для всѣхъ вразумительно, такъ чтобы на него не могли ссылаться еретическія партіи. На это имъ отвѣчали, что формы гражданскаго права никакъ не могутъ служить мѣриломъ для опредѣленія истинныхъ свойствъ религіозной нормы, и если должна быть рѣчь о прекращающемъ всякій споръ, безусловномъ, рѣшеніи, то такое рѣшеніе римскаго трибунала могло бы достигнуть цѣли только путемъ насилія и принужденія. Ссылка на апостольскій соборъ была отстраняема тѣмъ замѣчаніемъ, что онъ принадлежитъ ко времени первоначальной дѣятельности апостоловъ и что тамъ не было клерикальной замкнутости, исключающей участіе церковной общины въ рѣшеніи дѣла. Такія опроверженія для того времени казались достаточными для защиты ясности и полноты писанія; *они отрицали не всякую идею преданія, но идею преданія католическую*, защищая основоположеніе, что кромѣ библіи не можетъ быть никакой другой нормы въ дѣлахъ вѣры. Послѣднее свойство писанія — *дѣйственность* (efficacia) не представляло никакихъ трудностей для богослововъ и имѣло болѣе религіозный, чѣмъ догматическій характеръ. Были и отклоненія въ числѣ и наименованіи свойствъ писанія. Какъ второстепенныя качества писанія были из-

вѣстны *необходимость* (necessitas), неповрежденность (integritas), чистота (puritas) и т. под. (Gass. a. a. O. B. 1).

Выше мы уяснили себѣ источникъ протестантскаго ученія о боговдохновенности писанія. Сопоставляя его съ ученіемъ о свойствахъ писанія, мы ясно видимъ, что исходною точкою всего протестантскаго ученія о священномъ писаніи была не его боговдохновенность, а именно самыя эти свойства: авторитетъ, ясность, полнота необходимость и дѣйственность. Но догматика, по выраженію Гасса, первое сдѣлала послѣднимъ и усилила боговдохновенность въ гораздо большей степени, чѣмъ сколько находятъ необходимымъ для обоснованія свойствъ писанія позднѣйшіе протестанты. Очень вѣроятно, что это могло произойти отчасти вслѣдствіе слишкомъ формальнаго, или механическаго пониманія, свойственнаго духу времени.

Боговдохновенность уравниваетъ содержаніе библіи, ставя каждую часть ея въ одинаковую зависимость отъ виновника цѣлаго— Бога. Является необходимость въ средствѣ, чтобы отъ этого безразличія содержанія библіи дойти до пониманія выдающагося и собственно догматическаго. Правило руководствоваться аналогіею вѣры, а еще болѣе члены вѣры и символическія книги служили средствами такого различія. Они, по выраженію Гасса, бросали оживляющій и образующій свѣтъ на принципъ писанія и указывали на фактъ уже существующей формы вѣры, въ которой церковь выразила свое пониманіе писанія. Они пріобрѣли значеніе второй нормы вѣроученія, и хотя эта норма представлялась зависимою и относительною, и необходимость символическихъ книгъ именовалась *гипотетическою*, но на дѣлѣ—это условное получило силу обусловливающаго; оно укрѣпляло и охраняло *догматическое* преданіе, заступившее мѣсто отвергнутаго *іерархическаго*, и являлось обязательнымъ для публичной проповѣди, хотя и не связывало религіозной совѣсти каждаго вѣрующаго въ отдѣльности. Далѣе—не всѣмъ частямъ догматическаго ученія придавалось одинаковое значеніе: различались articuli puri (чисто христіанскіе) и mixti (относящіеся къ естественному богопознанію); но кромѣ того, различали *основные* и *неосновные* члены, а это различіе легко могло переходить въ различіе *существеннаго и несущественнаго*. Первое мѣсто занимали такіе члены

вѣроученія, которыхъ нельзя было отрицать безъ опасности для спасенія; они подраздѣлялись на *составляющіе* (constitutiva) вѣру и *охраняющіе* (conservativa) ее, или на производящіе (constituentia) вѣру и являющіеся ея слѣдствіемъ (consequentia). Различалась вѣра мірская и вѣра церковно-догматическая. Для первой требованія были самыя снисходительныя, для второй—болѣе строгія, но не одинаковыя. Нефундаментальными считались обыкновенно члены вѣры о паденіи и вѣчномъ отверженіи части ангеловъ, о безсмертіи людей до паденія, о непростительности грѣха противъ Св. Духа, о твореніи во времени, объ антихристѣ, о различіи видимой и невидимой церкви, о происхожденіи и передачѣ душъ. Большая часть того, что входило въ ученіе о Богѣ, о лицѣ Христа, о Троицѣ и искупленіи, считалось существеннымъ, какъ входящее въ ученіе объ оправданіи. Ученіе о таинствахъ, въ строгой формѣ, не считалось религіозно-необходимымъ.

Эти основанія протестантской догматики XVII вѣка такъ осмотрительно и заботливо были положены и сплочены, что система вѣроученія могла выстроиться на нихъ въ строгой логической последовательности выводовъ и заключеній. Притомъ обращено было вниманіе, чтобы не оставалось мѣста ни религіозному сомнѣнію, ни научной несостоятельности, ни церковной розни. Первое устранялось боговдохновенностью писанія, второе—примѣненіемъ къ богословію всѣхъ научныхъ средствъ и особенно философіи, третье—примѣненіемъ богословія къ церковнымъ символамъ. Протестантское богословіе хотѣло соединить въ себѣ съ преимуществомъ божественной достовѣрности научную состоятельность и согласіе съ своею церковію.

Если такія задачи могло ставить себѣ протестантское богословіе, то тѣмъ болѣе православный богословъ, такъ хорошо знакомый съ состояніемъ науки въ западной Европѣ, какъ Ѳеофанъ Прокоповичъ, стоя на ея схоластической почвѣ, не могъ не считать возможнымъ и желательнымъ сообщить православному вѣро-и нравоученію такую прочную постановку, чтобы оно соединяло въ себѣ *достовѣрность откровенной истины, состоятельность точной науки* и *согласіе* какъ съ своею, такъ и съ вселенскою церковію. Но изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что первую онъ приписываетъ

богословію, понимаемому въ смыслѣ предлежательной вѣры, въ смыслѣ предмета изученія; богословію же, понимаемому въ смыслѣ изученія предмета, находитъ возможнымъ приписать только вторую, т. е. состоятельность точной науки, основанной на словѣ Божіемъ. Во всякомъ случаѣ, то согласіе Ѳеофана съ воззрѣніемъ протестантовъ на богословіе и съ ихъ стремленіями въ немъ, которое такъ замѣтно сказалось въ разобранной нами части его „Введенія", даетъ намъ полное право разсчитывать, что онъ удовлетворительно рѣшаетъ и третью проблемму современной ему протестантской догматики, т. е. вполнѣ согласуетъ свою богословскую систему съ вѣроизложеніями русской и вселенской православной церкви.

II.

Сокращенное изложеніе подлиннаго ученія Ѳеофана Прокоповича о священномъ писаніи, какъ началѣ богословія. О началахъ богословія. Объ авторитетѣ священнаго писанія. Опроверженіе возраженій противъ авторитета священнаго писанія. О необходимости, ясности, полнотѣ священнаго писанія.

1. Подъ именемъ началъ въ богословіи, какъ и въ другихъ наукахъ, говоритъ Ѳеофанъ, разумѣемъ такія основанія (documenta), которыя служатъ сѣменами всѣхъ доказательствъ. Что доказывается изъ началъ, то доказывается такъ рѣшительно, что уже не требуетъ никакихъ другихъ доказательствъ и становится самымъ достовѣрнымъ. Но кто отвергаетъ самыя начала, съ тѣмъ уже невозможно спорить, ибо начала не доказываемы, ἀδίδακτα. Какъ физика имѣетъ своимъ началомъ свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ, метафизика — свидѣтельство разума, такъ богословіе (что выше всякаго спора) имѣетъ свои начала въ изреченіяхъ священнаго писанія, или глаголахъ Божіихъ, глаголахъ вѣчной жизни: ибо первая причина богословія Богъ, а причина посредствующая—слово Его. Вопросъ заключается только въ томъ, одно ли свящ. писаніе служитъ началомъ богословія, или есть, кромѣ его, другое? На этотъ весьма важный вопросъ, который для многихъ составляетъ предметъ горячихъ споровъ, мы отвѣчаемъ утвердительно. Основное доказательство

нашего утвержденія заключается въ слѣдующемъ: авторитетъ того, кто самъ не въ состояніи знать божественныхъ вещей, не можетъ служить началомъ богословія. Но кромѣ Бога—ни одно существо не въ состояніи знать божественныхъ вещей. А потому ни одно сотворенное существо не можетъ имѣть такого авторитета, чтобы онъ могъ быть началомъ богословія; только слово самого Бога можетъ быть такимъ началомъ [1]) Это основное доказательство раскрывается съ положительной и отрицательной стороны въ пяти подчиненныхъ доказательствахъ, развитыхъ въ силлогистической формѣ. Такъ какъ ни одно сотворенное существо не можетъ имѣть такого авторитета, чтобы давать начала богословію (доказ. 1); то у насъ не должно быть другаго учителя, кромѣ Христа [2]) (доказ. 2), другой нормы истины [3]) кромѣ свящ. писанія (доказ. 3), разумѣя подъ этимъ названіемъ какъ ветхій (доказ. 3), такъ и новый завѣтъ [4]) (доказ. 4); а всякій проповѣдующій что-либо сверхъ проповѣданнаго апостолами подлежитъ анаѳемѣ [5]) (доказ. 4); ибо только слово Божіе есть вѣрное и безошибочное свидѣтельство истины (доказ. 5) [6]), свидѣтельство же людей не надежно [7]): мы не можемъ истинно знать Бога безъ слова Божія (доказ. 6) [8]) и не будемъ также имѣть вѣрнаго знанія о Богѣ, если къ слову Его прибавимъ что-либо

---

[1]) *Меньшая посылка* этого заключенія доказывается слѣдующими мѣстами св. писанія: Мѳ. XVII, 17. (Caro et sanguis non revelat mysteria Dei,—хотя эти слова подчеркнуты, какъ текстъ, но ихъ вовсе нѣтъ въ указанномъ мѣстѣ); Галат. I. 2; Марка XIII, 32; Даніила VIII, 13; 1 Петр. I, 12; Ефес. III, 8 и слѣд. псал. 88, 7. 8. 9; 3 царствъ XIII, 39. *Доказательство утверждается* слѣд. мѣстами; 1 Кор. II, 10. 11; Римл. XI, 33. 34. Этимъ доказательствомъ, повидимому, игнорируется церковь и человѣкъ одиноко противопоставляется Богу.—Theoph. Procopow. l. c. c. IV, § 17.

[2]) Мѳ. XXIII, 8, 10. August, Retractat. lib. 1 cap. 12 и Златоуста на 1 Тимѳ. II. 7.

[3]) Ис. VIII, 20; Іоан. V, 39; 2 Тим. III, 16. 17; Дѣян. XVII, 11. Писаніе было нормою догматическаго ученія для соборовъ.

[4]) Галат. I, 8. 9.

[5]) Псал. 12, 7; 93, 5; 119, 89; Притч. VIII, 8; Матѳея XXIV, 35; 1 Петр. I, 25; 2 Петр. I, 19.

[6]) Псл. 12, 2. 3; 16, 2; Притчи XX, 6; Римлян. III, 4; Исходъ VIII, 9.

[7]) Іер. VIII, 9; Мѳ. XXII, 29.

[8]) Втор. XLII; Апок. XVIII, 19.

отъ себя, а потому только оно одно и должно быть принимаемо за начало богословія [1]).

Но это не значитъ, что свящ. писаніе исключаетъ божественное откровеніе. Если объ Авраамѣ (Іоан. VIII. 56) и о другихъ праведникахъ ветхаго завѣта говорится, что они вѣрою видѣли исполненіе обѣтованій Божіихъ,—то это нисколько не противорѣчитъ значенію свящ. писанія, какъ начала богословія. Нѣтъ сомнѣнія, что даже язычникамъ Богъ можетъ дѣлать нѣкоторыя откровенія. Если первосвященникъ Каіаѳа, или нечестивый Саулъ (1 Цар. X) или даже язычникъ Валаамъ могли пророчествовать, то нечего удивляться, что Богъ возбуждалъ къ пророчеству, хотя совершенно безотчотному, неосвященныхъ языческихъ дѣвъ, какъ это достовѣрно знаемъ изъ Сивиллиныхъ книгъ [2]). Не противорѣчитъ значенію свящ. писанія, какъ одного начала богословія, и естественное откровеніе о Богѣ (Римл. I, 19. 20); потому что естественное богословіе служитъ источникомъ естественнаго, а не христіанскаго богословія, которое разсуждаетъ о сокровенныхъ и невѣдомыхъ тайнахъ Божіихъ, недоступныхъ для естественныхъ силъ человѣка. Нѣтъ никакого сомнѣнія и въ томъ, что были и теперь могутъ быть, согласно обѣтованію Божію [3]), частныя, т. е. бывающія для одного человѣка, но истинныя откровенія Божія о сокровенныхъ божественныхъ вещахъ. Такими откровеніями полны житія святыхъ. Но всѣ эти откровенія сами по себѣ не достовѣрны, часто даже подозрительны; ибо многочисленные примѣры показываютъ, что они часто происходятъ не отъ Бога, а отъ духа тьмы, преображающагося въ ангела свѣтла. Но даже, если они бываютъ вѣрными и несомнѣнными, то лишь на столько, на сколько не противорѣчатъ свящ. писанію; стало быть, самая ихъ достовѣрность можетъ быть доказана только изъ свящ. писанія. Притомъ, если они вѣрны, то относятся къ частному лицу, къ частнымъ дѣламъ, а не къ общему ученію церкви, какъ это видимъ изъ примѣровъ мучениковъ. Что же касается откровеній, извѣстныхъ подъ

---

[1]) Theoph. Procop. l. c. §§ 17—24.
[2]) Ibidem § 28.
[3]) Іоиль II, 28. 29; Дѣян. II, 17. 18.

именемъ Меѳодія Патарскаго, о пришествіи антихриста, то они вовсе и не принадлежатъ Меѳодію или какому либо другому порядочному автору; это просто вранье какого-то бездѣльника (nebulo), вздумавшаго подчивать насъ своими вздорными и пустыми бреднями. Откровенія же Бригиттъ, Катаринъ, Терезъ и другихъ папистическихъ бездѣльниковъ и бездѣльницъ — всѣ вмѣстѣ — стоютъ полушки [1]).

2. Теперь является вопросъ: откуда и какъ намъ извѣстно, что священное писаніе есть дѣйствительно слово Божіе? Какой либо человѣкъ, или самъ Богъ удостовѣрилъ насъ въ этомъ? Если человѣкъ, то откуда онъ самъ это узналъ? Если Богъ, — то спрашивается — какимъ образомъ и когда? Это вопросъ самый существенный и отъ него зависитъ рѣшительно все богословіе; невозможно доказать что либо священнымъ писаніемъ, если не доказано прежде, что само это писаніе есть слово Божіе. Этотъ вопросъ составляетъ предметъ горячей полемики между папистами, лютеранами и кальвинистами. Паписты говорятъ, что только свидѣтельство церкви удостовѣряетъ насъ въ томъ, что священное писаніе есть слово Божіе. Но если такъ, то, — о папѣ — умолчу, но что ты станешь дѣлать, если кто-либо спроситъ: „почему знать, что церковь ваша истинна и учитъ истинѣ"? Тутъ не поможетъ ссылка на священное писаніе [2]). Августинъ сказалъ, что не повѣрилъ бы евангелію, если бы его не побудилъ къ тому авторитетъ церкви. Такъ, авторитетъ церкви великъ и долженъ много значить для сыновъ церкви, — для тѣхъ, которые вѣруютъ, что общество церковное есть общество Христа, а Христосъ есть Богъ. Но чѣмъ доказать авторитетъ писанія невѣрующему, для котораго все это сомнительно, которому надо еще доказать, что писаніе — слово Божіе, а церковь — общество Божіе?

---

[1]) Bevelationes Brigittarum, Catharinarum, Theressarum, aliumque, et aliorum papisticorum nugatorum omnes unius aestimamus assis, et tales, quibus credat Iudaeus apella. p. 24 (§ 31).

[2]) Ad Scripturam recurres, quae Ecclesiae verae magnam sane tribuit auctoritatem. Ibis ergo in vitiosum, quem vocant circulum, et Scripturam per Ecclesiam et Ecclesiam per Scripturam confirmabis, p. 26 (§ 34).

Лютеране и кальвинисты приводятъ вѣрныя и вѣскія доказательства авторитета писанія; но нельзя однако не осуждать ихъ за то, что къ хорошимъ доказательствамъ они примѣшиваютъ не вполнѣ удовлетворительныя, даже считаютъ эти послѣднія за болѣе несомнѣнныя, предпочитая менѣе достовѣрное болѣе достовѣрному [1]). Одни изъ нихъ считаютъ свидѣтельствомъ въ пользу писанія (testimonium Spiritus S.) внутреннее побужденіе Святаго Духа, другіе — внутренніе признаки достовѣрности (criteria interna) самаго писанія или самую его непогрѣшимость. То и другое вѣрно, и тому и другому вѣритъ вѣрующій. Но для невѣрующаго — дать силу первому и посредствомъ перваго убѣдить его во второмъ можетъ Богъ и одинъ только Богъ. А у насъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ христіанинъ можетъ убѣдить невѣрующаго въ томъ, что священное писаніе есть слово Божіе и притомъ не инымъ свидѣтельствомъ, какъ божественнымъ, такъ какъ всякое другое не имѣетъ силы" (§ 34). Итакъ, мы утверждаемъ, что то, что писаніе есть слово Бога, достаточно (satis luculenter) доказываютъ чрезвычайныя свидѣтельства того же Бога, а именно: 1) исполненіе пророчествъ писанія, 2) знаменія и чудеса, данныя для подтвержденія содержимаго въ немъ ученія, 3) могущественное дѣйствіе сего ученія, 4) ясное свидѣтельство самихъ противниковъ (§ 35).

„Отличнѣйшимъ свидѣтельствомъ божественности священнаго писанія служитъ исполненіе пророчествъ. И одного этого свидѣтельства достаточно для удостовѣренія, что священное писаніе есть слово самого Бога. Ибо кто, кромѣ Бога, въ состояніи предсказать будущее? — будущее, говорю, которое не зависитъ отъ естественныхъ причинъ, не имѣетъ никакихъ предвозвѣстниковъ въ фактической дѣйствительности, завися отъ свободнаго изволенія Божія и свободной воли людей, въ родѣ, напримѣръ, того, что такая-то держава возникнетъ, такой-то народъ будетъ порабощонъ, а такой-то окажется побѣдителемъ, что люди то и то будутъ дѣлать, то и то будутъ думать, и притомъ въ опредѣленныя времена и въ опредѣленныхъ мѣстахъ? Кто, спра-

[1]) Calviniani et Lutherani licet vera et solida testimonia non ommittant, ex hoc tamen culpandi sunt, quod quaedam etiam minus idonea admisceant et cet. p. 26 (§ 34).

шиваю, кромѣ одного Того, отъ Кого ничто не сокрыто,—кто можетъ предвидѣть это и подобное?“—Таковы пророчества о сотреніи сѣменемъ жены главы змія (Быт. III), объ истребленіи первобытнаго міра потопомъ (Быт. VI), о переселеніи потомства Авраамова въ Египетъ, четырехсотлѣтнемъ рабствѣ въ немъ и исшествіи изъ онаго съ большимъ богатствомъ (Быт. XIV), о царской власти колѣна Іудина, предвозвѣщонной болѣе чѣмъ за 500 лѣтъ до ея осуществленія; пророчества Исаіи (LXIX. 28), царя Іосіи (3 Цар. XIII. 3), Іереміи (XXV. 12 и друг.). Но особенно сильными свидѣтельствами Писанія служатъ пророчества: Даніилово (гл. XI) о судьбахъ сирійскаго царства и Палестины отъ Александра Македонскаго до Антіоха Епифана; Іоанна Богослова о судьбахъ церквей Малоазійскихъ (апок. II и III гл.) [1] и наконецъ предсказаніе Христа о разрушеніи Іерусалима. „Къ этому слѣдуетъ присовокупить, какъ доказательство отъ противнаго, размышленіе объ отверженіи іудейскаго народа. Іудеи безчисленны и, исключая не многіе народы, вездѣ наполняютъ всѣ царства и имперіи, и если сдѣлать хотя приблизительное вычисленіе, легко откроешь, что никакая, даже многочисленная нація, не можетъ идти въ сравненіе съ ихъ многочисленностію. Это люди самые промышленные, самые богатые;

---

[1]) Nam mirabiles admodum sunt: et quod multis seculis ante aventum rerum res futuras praenunciaverint; et quod prior ita futura edoceat, ut potius praeteritorum historia esse videantur, posterioris vero eventum totus jam mundus videat, et ceu oculatus testis comprobare possit (§ 37) p. 28. Для того, чтобы показать важность пророчества Даніилова, авторъ довольно подробно (на 7 страницахъ) излагаетъ, на основаніи Тита Ливія, Іосифа Флавія, Маккавейскихъ книгъ, лѣтописей Зонары и другихъ источниковъ историческія обстоятельства, къ которымъ относится названное пророчество и присовокупляетъ: Observanda sunt haec potissimum quatuor: 1) Quod Daniel res istas praedixit annis plusquam 200. ante initium ipsarum, cum nondum Alexandri, Regumque aliorum atavi nati essent, nedum ipse Alexander, et ab eo profecti Aegypti atque Syriae Reges. 2) Quod ita praedixerit, quasi jam praeterita scriberet, tot scilicet rerum fluentium seriem ordine suo, successiones Regum, consilia, conjugia, fraudes, bella, fortunae vicissitudines, ortus, interitus, et cetera, 3) Quod res non uno anno gestas, non parvi temporis historias, sed quae 150 annorum spatio tandem peracta sunt, brevi narratione exposuerit. 4) Denique, quod narret etiam cap. XII, 7 revelantem sibi Angelum sublatis versus coelos manibus jurauisse per viventem in aeternum, omnia ista suo tempore eventura esse, sicuti et evenere (§ 38) p. 33.

нищаго между ними трудно найти. Кромѣ того, будучи весьма враждебны (inimicissimi) въ другимъ, они весьма привержены къ своей національности, и отличаются чрезвычайною настойчивостію и тягучестію въ своихъ замыслахъ, каковы бы они ни были. Подумаешь, что все это служитъ знакомъ особеннаго къ нимъ благоволенія Божія, [1]) а между тѣмъ выходитъ совсѣмъ другое,—именно, отсюда явствуетъ, что они отвержены Богомъ за отверженіе Его слова. Ибо если бы они были малочисленны, бѣдны, несогласны; если бы они были тупы умомъ и сами портили бы свое дѣло (suorumque facinorum proditores), то не было бы еще такъ удивительно, что они живутъ разсѣянно и безславно, не имѣя своего царства; ихъ низкое положеніе могло бы въ такомъ случаѣ быть приписано ихъ собственнымъ порокамъ, а не Божію гнѣву. Но они въ высшей степени согласны между собою, даже единодушны, они столь многочисленны, обладаютъ такими средствами и отличаются такою приверженностію къ своей святынѣ,—и все таки не были въ состояніи ни опять возвратить себѣ тѣ мѣста осѣдлости, изъ которыхъ изгнаны, ни образовать себѣ какое либо другое царство: ясно, что отъ нихъ отвратилось божественное Провидѣніе. Ибо, если они имѣютъ все для того, чтобы имѣть державу, равную римской или турецкой, и однако на дѣлѣ ниже всякаго самаго низкаго племени, то ясно, что имъ не достаетъ только Божіей милости“ (§ 45).

Вторымъ доказательствомъ божественнаго происхожденія священнаго писанія служатъ произведенныя силою свыше, для удостовѣренія божественности содержимаго въ немъ ученія, знаменія и чудеса, которыя не могли быть произведены ни человѣкомъ, ни діаволомъ [2])... Хотя весьма многія, даже всѣ чудеса возбуждаютъ удивленіе, но преимущественно предъ прочими должно обратить вниманіе на тѣ чудесныя явленія, которыя относятся къ солнцу. Таково чудо Іисуса Навина, который остановилъ солнце на одинъ день (Нав. X, 12. 13. 14.). Таково чудо, случившееся по сло-

---

[1]) Это даетъ хорошій намекъ на политическое воззрѣніе автора.

[2]) Это мѣсто характеризуетъ чисто разсудочную объективность автора.

ву пророка Исаіи при Езекіи, когда солнце отступило назадъ почти на пять часовъ [1]) (Ис. XXXVIII). Таково чудо затменія солнца во время распятія Іисуса Христа, такъ какъ это затмѣніе, вопреки законамъ естественнымъ, случилось въ полнолуніе, что обратило на себя вниманіе и вызвало удивленіе язычниковъ, какъ разсказываютъ историки о Діонисіѣ Ареопагитѣ. Надо прибавить къ этому, что чудеса Іисуса Христа были такъ явны, что вызывали признаніе у самихъ его противниковъ, напр. у Іосифа Флавія (Antiquit. lib. 18. cap. 4). Объ этомъ свидѣтельствѣ замѣтилъ Іеронимъ въ книгѣ о церковныхъ писателяхъ, что нельзя достаточно надивиться, почему Іосифъ Флавій, если написалъ это, не сдѣлался христіаниномъ.

Третье доказательство формулируется такъ: „ученіе христіанское, само по себѣ невѣроятное (creditu difficile) и даже казавшееся соблазнительнымъ для іудеевъ и неразумнымъ для язычниковъ, было распространяемо людьми низкаго происхожденія (viles) и притомъ въ весьма маломъ числѣ; проповѣдь ихъ была чужда всякаго искусственнаго краснорѣчія; какъ ученію, такъ и самимъ учителямъ были противны могущественнѣйшіе цари и князья, и мудрѣйшіе философы, дѣйствуя противъ нихъ не только всякою силою, но и приманкою и убѣжденіемъ, такъ что въ началѣ послѣдовали за апостолами только невѣжественные и грубые люди; и однако спустя короткое время, то, чего желали апостолы, осуществилось,—слѣдовательно, силою Божіею побѣдило ученіе, проповѣданное апостолами; стало быть и священное писаніе, въ которомъ это ученіе содержится, есть слово самого Бога“ (§ 44) [2]).

---

[1]) Слѣды этого чудеснаго явленія находятся даже у греческихъ писателей. Сюда относятся басни, въ которыхъ разсказывается, что солнце, какъ бы содрогнулось, увидѣвъ угощеніе Ѳіеста и отступило назадъ. Сюда относится то, что говоритъ Геродотъ: Jntra hoc tempus qua ter solem praeter consuetudinem fuisse ortum; bis quidem illinc exortum, ibi nunc occidit; bis autem, ubi nunc oritur, illic occidisse. Хотя Геродотъ нѣсколько путаетъ дѣло, ибо должно бы сказать: ter ortum solem; тѣмъ не менѣе не могло быть другой причины къ написанію этого, кромѣ указаннаго чуда. Это самое чудо замѣтили даже вавилоняне. 2 Пар. XXXII, 31. (§ 41).

[2]) Приведенная выписка служитъ только заключеніемъ, въ которомъ Ѳеофанъ сводитъ результаты довольно обстоятельнаго разсмотрѣнія (въ § 43) могущественнаго дѣйствія ученія христіанскаго.

Четвертое доказательство развивается такимъ образомъ: „даже сами непринявшіе истины, открытой намъ Богомъ чрезъ священное писаніе, ясно засвидѣтельствовали объ авторитетѣ этого писанія и истинѣ содержащагося въ немъ ученія; а свидѣтельство противниковъ всегда должно считать сильнымъ“.

Іудеи въ такомъ уваженіи имѣютъ священныя книги (хотя и не всѣ, такъ какъ не признаютъ Новаго Завѣта), что въ синагогахъ своихъ сохраняютъ ихъ на самомъ возвышенномъ и почетномъ мѣстѣ, помѣщая ихъ какъ бы на какомъ-то царскомъ престолѣ; и надо приписать дѣйствію Промысла, что отвергая истину писанія, самое хранилище этой истины, писаніе, они хранятъ и почитаютъ самымъ усерднымъ образомъ. Благодаря этому, въ случаѣ спора съ самими іудеями или съ другими противниками нашей истины, мы можемъ ссылаться на священныя книги, хранимыя іудеями, чтобы не быть заподозрѣнными въ самовольномъ составленіи ихъ“ (стр. 41, 42 § 47).

„Еретики, не соглашаясь съ нами въ другомъ, согласны въ томъ, что священное писаніе есть слово Божіе“, хотя принимаютъ не всѣ священныя книги. „Къ числу еретиковъ или іудеевъ или тѣхъ или другихъ вмѣстѣ (ибо изъ сліянія того и другаго, или лучше изъ весьма многихъ чудищъ образовалась эта гидра) надо присоединить магометанъ, которые, какъ извѣстно, принимаютъ священное писаніе Ветхаго Завѣта за слово Божіе“.

Даже свидѣтельства язычниковъ говорятъ въ пользу нашего убѣжденія въ божественности священнаго писанія [1]). Когда то са-

---

[1]) Приведши изъ Евсевія (Praepar. euangel. lib. VIII. cap. V; cap. 3) и изъ Іосифа Флавія (Antiqu. lib. XII, cap. 2) благопріятные отзывы Димитрія Фалерейскаго о священныхъ книгахъ іудеевъ и вспомнивъ на основаніи того же Евсевія (l. c., cap. 6) о мнѣніи Климента Александрійскаго касательно извѣстности священныхъ книгъ древнимъ философамъ и законодателямъ, авторъ приводитъ затѣмъ изъ Bibliot. Patrum парижскаго изданія 1576 года свѣдѣнія о Сивиллахъ и ихъ книгахъ, которымъ придаетъ очень важное значеніе. Sed maxime huc (т. е. для доказательства авторитета священнаго писанія) faciunt oracula Sibyllarum, quibus clarius et luculentius vaticinia, quae leguntur in Scriptura, aperuit Deus, atque adeo ipsam quoque Scripturam suum esse verbum comprobavit. Erant Sibyllae foeminae ethnicae diversis locis et temporibus exortae, quae instinctu Dei carmina composuere, in quibus de primo et secun-

мое, что открывается изъ ученія священнаго писанія, Сивиллы въ значительной части предсказали за много вѣковъ прежде исполненія событій, то уже изъ этого самаго *„прежде исполненія событій“* можно доказать авторитетъ священнаго писанія, такъ какъ объ одной и тойже притомъ еще имѣющей быть вещи высказаны согласныя пророчества и іудейскими проповѣдниками и языческими предсказателями, т. е. людьми въ высшей степени различными, по государственному и гражданскому быту, по понятіямъ и религіи. И хотя очевидно, что это скорѣе божественныя изреченія, чѣмъ человѣческія свидѣтельства, однако мы говоримъ о нихъ въ этомъ мѣстѣ потому, что они произнесены язычниками и имъ какъ бы подсказаны (quasi expressa) Богомъ (§ 50 стр. 46). А въ заключеніе, да приведется сюда самъ дьяволъ, отецъ лжи и врагъ истины, который однако, бывъ понужденъ божественною силою, далъ почтительный отзывъ о Христѣ, какъ видно изъ приводимаго Евсевіемъ свидѣтельства Порфирія о томъ, что боги чрезъ оракулонъ говорили о Христѣ [1]. И наконецъ слѣдуетъ привести то доказательство, которое можетъ быть названо *отрицательнымъ*, именно, что всякое другое ученіе, не согласное съ священнымъ писаніемъ, легко само изъ себя можетъ быть обличено во лжи, какъ это въ полнотѣ изложено у Климента Александрійскаго, Евсевія Памфила (въ Praepar. evangelic.), у Фирм. Лактанція (въ De erroribus religionum), у Августина (въ сочиненіи De civitate Dei) и у другихъ [2].

---

de Christi adventu, de lapsu Adae in Paradiso, de Mose, de Antichristo, deque aliis Christianae religionis mysteriis tam clare cecinere, ut eas ex Christianorum libris exscripsisse credas.

[1]) Приводится мѣсто изъ Евсевія Demonst. Evang. lib. 3. cap. VI.

[2]) Объ исторической достовѣрности книгъ священнаго писанія авторъ говоритъ мимоходомъ, (не употребляя впрочемъ этого термина), въ отвѣтахъ на возраженія, въ §§ 57—61. Тутъ рѣшаются слѣдующіе вопросы: 1) достовѣрно ли, что книги Ветхаго Завѣта дѣйствительно тѣ самыя подлинныя священныя книги, которыя существовали до Вавилонскаго плѣна? (§ 57). Сущность отвѣта заключается въ слѣдующемъ. Если и допустить мнѣніе, что священныя книги были потеряны и возстановлены Ездрою, то все-таки онѣ не теряютъ своего авторитета, такъ какъ на нихъ ссылаются Спаситель и апостолы. Но скорѣе слѣдуетъ отвергнуть это предположеніе, основанное на апокрифической 4 книгѣ Ездры, такъ какъ изъ каноническей 2 Ездры, глава VIII, 1, можно составить болѣе основательное мнѣніе о томъ, что священныя книги не были потеряны, хотя и

3. Писаніе — божественно; но авторитетъ его божественности получаетъ полную силу въ томъ только случаѣ, если оно необходимо для насъ. Польза его несомнѣнна. „Вопросъ состоитъ только въ томъ, священное писаніе необходимо ли для нашей вѣры, для вѣч-

---

вѣрно то, что Ездра ихъ реставрировалъ, въ томъ смыслѣ, что онѣ имъ были собраны и совокуплены въ одну книгу. При этомъ авторитету Василія Великаго противополагается авторитетъ Златоуста, Иларія и Іеронима. 2) Возможно ли было помѣститься въ ковчегѣ Ноевомъ всѣмъ животнымъ? Удовлетворительный отвѣтъ заимствуется изъ комментарія Корнелія a Lapide на 6 гл. Бытія. Къ этому авторъ прибавляетъ отъ себя замѣчаніе о томъ, quod multa animalia, quae absque coitu parentum sponte nascuntur ex putredine, non fuit necesse in arcam claudere, ut mures, vermes, vespas, apes, muscas, scorpiones; sed nec illa quae ex congressu diversarum specierum generantur, quales sunt muli ex equo et asino, leopardi, et cetera. (стр. 52). 3.) Возможно ли Ною было собрать всѣ роды животныхъ въ ковчегъ, и какъ возможно было имъ послѣ распространиться по всему свѣту, раздѣленному громадными морями и океанами, даже для птицъ и то непролетаемыми? Отвѣтъ указываетъ въ 7 главѣ 16 книги De civitate Dei Августинъ: люди могли брать съ собою и разводить животныхъ, или для возобновленія міра тоже самое сдѣлано при помощи ангеловъ, или животныя опять могли произойти изъ земли, какъ и въ началѣ міра. Авторъ находитъ лучшимъ первое рѣшеніе и прибавляетъ отъ себя, что такъ какъ историки повѣствуютъ о весьма многихъ наводненіяхъ въ громадныхъ размѣрахъ, то могло случиться, что многіе острова образовались позже, будучи отхвачены отъ материка силою нахлынувшей воды. 4) Есть ли въ нижней или лучше противоположной намъ части земли обитатели, которые ходятъ, въ отношеніи къ намъ, вверхъ ногами? (Изъ 9 главы тогоже сочиненія Августина). Хотя Лактанцій и Августинъ это отвергали, но новѣйшія путешествія доказали, что у насъ дѣйствительно есть антиподы. Какимъ же образомъ и откуда взялись тамъ люди? Авторъ такъ отвѣчаетъ: «удивляюсь—какъ Августинъ могъ удивляться, или сомнѣваться, и тѣмъ болѣе—считать безсмыслицею то, что жители нашей части земли могли переплыть въ тѣ страны. Отчего же люди нашего времени могли и могутъ (т. е. это сдѣлать)? Мнѣ даже представляется вѣроятнымъ или лучше вѣрнымъ, что тѣ первые люди, болѣе близкіе ко времени Ноя, были искусны въ мореплаваніи не менѣе людей какого бы то ни было другаго времени; потому что, страшась потопа, память о которомъ была еще свѣжа, они, безъ сомнѣнія, ни о чемъ столько не заботились, какъ о исправной постройкѣ кораблей и объ образованіи хорошихъ моряковъ; и кто знаетъ?—быть можетъ, они знали и употребляли буссоль». Кромѣ того доселѣ еще не извѣстно, отдѣляется ли наше полушаріе отъ американскаго полосою воды или нѣтъ».—5) Достовѣрно ли сказаніе о Вавилонскомъ столпотвореніи?—Приводятся изъ Кирилла Александрійскаго, 4-й книги противъ Юліана, возраженія этого послѣдняго на 9 главу Бытія и опровергаются изъ Кирилла, Августина и собственными соображеніями автора.

Особенно важнымъ доказательствомъ исторической действительности столпотворенія онъ считаетъ то, что о немъ вспоминаетъ Сивилла. Quodque maxi-

ной жизни, для ученія о догматахъ и нравственности, наконецъ для полнаго (perfectam) христіанскаго богословія—необходимо ли *рѣшительно* или только *относительно?* Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ можетъ сомнѣваться развѣ тотъ, кто священное писаніе не

mum est, ejusdem turris meminit Sibylla, imo clare historiam narrat, apud Eusebium Caesareensem Praeparat. Euaugel. lib 9 cap. 15, стран. 57. (§ 61). Въ §§ 62 и 63 указываются и изъясняются или примиряются ошибки и противорѣчія въ ссылкахъ священныхъ писателей на священное писаніе и кажущіяся несообразности, находимыя, напримѣръ, въ томъ, что говорится о Мелхиседекѣ, а также въ постановленіяхъ обрядоваго Моисеева закона о вкушеніи пищи, объ очищеніяхъ, умилостивленіяхъ и т. п. Въ объясненіи Матоея XXVII, 9, изложивъ мнѣніе тѣхъ толкователей, которые устраняютъ трудность тѣмъ, что дескать чрезъ всѣхъ пророковъ говорилъ одинъ и тотъ же Духъ Божій, а потому слова одного могутъ быть понимаемы подъ именемъ другаго, и мнѣніе Іеронима, Евсевія, Тертулліана, Августина и другихъ, будто раввины подчистили въ книгѣ Іереміи слова, на которыя дѣлается ссылка, авторъ останавливается на объясненіи Греммелія, обвиняющаго переписчиковъ въ ошибочномъ написаніи имени Іереміи вмѣсто сходнаго съ нимъ имени Захаріи. Трудность, возникающую изъ Матоея V, 43 («ненавидь врага») устраняется замѣчаніемъ, что Христосъ не говоритъ *написано*, но *сказано*, стало быть указываетъ на ученіе книжниковъ. Дѣянія XX, 35 объясняется ссылкою на послѣднія слова евангелиста Іоанна. Ошибочность ссылки на Исаію у Марка I, 2 устраняется тѣмъ, что только въ вульгатѣ дѣлается ссылка на Исаію, а въ подлинномъ греческомъ текстѣ ея нѣтъ, а говорится вообще о пророкахъ во множественномъ числѣ. Какой именно текстъ авторъ имѣлъ въ виду, не указано.

Въ §§ 64—67 доказательства авторитета священнаго писанія обосновываются съ отрицательной стороны опроверженіемъ возраженій: 1) Порфирія противъ подлинности книги Даніила. Приведши отзывъ блаженнаго Іеронима о побужденіяхъ, руководившихъ Порфиріемъ въ его нападкахъ на христіанство, вспомнивъ также отзывъ о немъ историка Сократа и имп. Константина, авторъ отсылаетъ возражателя въ Александрійскую библіотеку, гдѣ онъ могъ бы навести справку въ кодексѣ, современномъ Птоломею Филадельфу, и напоминаетъ то, что Іосифъ Флавій, Antiqu. lib XI, cap. VIII, пишетъ объ Александрѣ Македонскомъ. 2) Возможное возраженіе противъ важности библейскихъ пророчествъ сравнительно съ языческими предупреждается соображеніемъ, что языческія предсказанія были или *демонскія обольщенія*, или предсказанія *предположительныя* на основаніи *естественныхъ причинъ*, и что ни тѣ ни другія не могутъ идти въ сравненіе съ пророчествами Іезекіиля, Даніила и проч. 3) Противъ подлинности чудесъ: «спрашиваю: кто называетъ наши чудеса вымышленными? Если язычникъ—то пусть онъ дастъ отчотъ, почему болѣе вѣритъ исторіямъ языческимъ чѣмъ Моисею и пророкамъ? особенно въ виду того, что демоны, которые показывали (ostentarunt) имъ нѣкоторыя чудеса, требовали себѣ божескихъ почестей, между тѣмъ какъ святые ангелы, которые силою Божіею производили изумительныя знаменія, не себѣ, но Богу требовали отъ людей прославленія и исключительно Богу, а себѣ запрещали воздавать поклоненіе (Судей XIII. Апока-

считаетъ за слово Божіе. У насъ споръ объ этомъ съ либертинами, анабаптистами и папистами". Надо имѣть въ виду, что тутъ дѣло идетъ не о томъ, необходимо ли священное писаніе Богу для обращенія людей, но о томъ, необходимо ли оно людямъ; не о томъ,

---

липсисъ XIX, 10). Такъ и Августинъ разсуждаетъ въ книгѣ «О градѣ Божіемъ» (кн. 10 гл. 16).—Если же у насъ дѣло съ безбожникомъ, то противъ него слѣдуетъ выступать съ другимъ оружіемъ. Пусть онъ скажетъ, что онъ можетъ возразить противъ исполненія пророчествъ, противъ могущественнаго дѣйствія апостольской проповѣди, противъ свидѣтельства всѣхъ почти народовъ, противъ наконецъ собственной своей совѣсти, и онъ—побѣжденный и разбитый—долженъ будетъ и самъ согласиться со всѣмъ этимъ, *если не хочетъ погибнуть* (стр. 62, 63)»—4) Противъ важности библейскихъ чудесъ сравнительно съ языческими. «Чудеса, которыя производимы были у язычниковъ силою демоновъ, и *рѣдки*, и таковы, что демону легко ихъ было произвесть, или обольщая (fascinando) человѣческія чувства, или тайно сообщая свою силу почитателямъ»...

Но пусть они укажутъ намъ такое чудо, чтобы ихъ мертвецы воскресали или жили послѣ того (т. е. воскрешенія), какъ напримѣръ, Лазарь, воскрешенный Христомъ, чтобы солнце остановилось или попятилось назадъ въ своемъ теченіи, чтобы море раздѣлилось и многое подобное, что случилось въ церкви Божіей» (стр. 63). Противъ указанія на чудо воскрешенія Самуила аэндорскою волшебницей (1 Ц. XXVIII) авторъ замѣчаетъ съ Корнеліемъ a Lapide, что оно произведено не какъ свидѣтельство въ пользу нечестія, а для возвѣщенія Саулу его погибели, и должно быть приписано Богу, такъ-что волшебница не была тутъ причиною, а случайностію; впрочемъ Ѳеофанъ предпочитаетъ другое мнѣніе (которое развивается въ особой книгѣ Евстафія Антіохійскаго противъ Оригена, изданной Львомъ Алляціемъ),—что это былъ только призракъ Самуила, вызванный на мгновеніе, и что такое вызываніе не имѣетъ сходства съ дѣйствительными чудесами. Апологія чудесъ заключается такъ: «не на одни исключительно чудеса мы указываемъ, но указаніе на чудеса соединяемъ съ указаніемъ на исполненіе пророчествъ, на изумительную дѣйствительность проповѣди евангелія и на другія основанія» (стр. 64).—5) *Противъ значенія быстраго распространенія христіанства* въ сравненіи съ могущественнымъ дѣйствіемъ *діавола* на человѣческій родъ послѣ потопа, съ быстрымъ распространеніемъ *аріанства* и еще болѣе—съ широкимъ *магометанства*: «Все это, говоритъ авторъ, при помощи людей, при отсутствіи всякихъ препятствій, и то незамѣтно, не вдругъ, сдѣлалъ діаволъ. Послѣ потопа, пользуясь грубостію и склонностію людей къ суевѣріямъ, діаволъ постепенно, не встрѣчая ни отъ кого сопротивленія, истребилъ познаніе о Богѣ». Аріанство обязано успѣхомъ ученымъ мужамъ, особенно Евсевію Никомидійскому, и могущественнымъ кесарямъ римскимъ. Папство незамѣтно выросло, благодаря поселенному имъ въ умахъ грубыхъ людей религіозному страху и опасенію мнимаго отступничества, а потомъ, сбросивъ съ себя иго Константинопольской имперіи и вдругъ почуявъ себя на свободѣ, оно гордо подняло голову. Магометанизмъ распространенъ не чѣмъ инымъ, какъ силою оружія. 6) Противъ возраженія касательно ничтожности и неприличія свидѣтельства враговъ авторъ замѣчаетъ, что если Богъ пользовался, напримѣръ, пророчествомъ язычника

необходимо ли оно безусловно для всякаго времени; ибо отъ Адама до Моисея его не было, такъ какъ Богъ могъ и другимъ способомъ наставлять людей. *Мы спрашиваемъ:* необходимо ли писаніе для нашего времени, начиная отъ Моvсея или съ того времени, какъ оно намъ дано? и нѣтъ ли еще такихъ людей, чрезъ которыхъ Богъ намъ говоритъ, или будетъ говорить до конца міра? И чтобы не было мѣста мелочнымъ запутываніямъ и изворачиваніямъ, мы ставимъ вопросъ такъ: восхотѣлъ ли и заповѣдалъ ли Богъ, чтобы человѣкъ, какъ только получилъ отъ Него писаніе, изъ него одного, а не откуда бы то ни было, и самъ научался и другихъ наставлялъ въ богопознаніи, богопочтеніи и въ достиженіи вѣчной жизни?" (страница 66). „Нашъ отвѣтъ—утвердительный" и вотъ его основанія. а) Одно священное писаніе есть начало богословія (смотри главу 4). б) Богъ заповѣдалъ намъ никогда не оставлять чтенія писанія [1]). в) Изъ словъ Іоанна V, 46. 47, слѣдуетъ, что мы должны читать писаніе и изъ него научаться, а не искать другихъ откровеній. г) Самъ Христосъ и апостолы утверждаютъ свое ученіе на священномъ писаніи (напримѣръ Римл. IV, 2. 3, Дѣянія XV, 15. 16. д) Апостолъ Іуда ясными словами выражаетъ необходимость писанія, ст. 3. Наконецъ отцы церкви вполнѣ сознавали необходимость писанія и опредѣленно высказывались объ ней [2]). „Сюда же относится то, что священныя книги всегда были у христіанъ въ величайшемъ почтеніи и (какъ и слѣдуетъ) украшались драгоцѣннѣйшею оправою, какъ и нынѣ украшаются"... „Въ нашихъ церквахъ издавна существуетъ прекрасный обычай полагать святое евангеліе

ника Валаама для свидѣтельства въ пользу истинной вѣры, то и въ подтвержденіи авторитета откровенія пользоваться свидѣтельствомъ враговъ нѣтъ ничего неразумнаго, тѣмъ болѣе, что оно имѣетъ неоспоримое значеніе, какъ свидѣтельство людей, не пристрастныхъ въ нашу пользу.

[1]) Нав. I, 8; Іоан. V, 39; 1 Тимо. IV, 3; 1 Солун. V, 27, аще бо бысте вѣровали Моvсеови.

[2]) Это подтверждается мѣстами изъ Иринея, Августина, Іоанна Златоуста, Василія Великаго, Климента Александрійскаго, святаго Аѳанасія, Евсевія Кесарійскаго, Іустина мученика, Діонисія Ареопагита, Григорія Двоеслова, Іеронима, Ѳеодорита Кирскаго, Ѳеофилакта Болгарскаго, Амвросія Медіоланскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Іоанна Дамаскина; лучшія свидѣтельства Августина и Аѳанасія В; остальныя говорятъ о пользѣ, а не о необходимости писанія.

на самой святой трапезѣ, которая называется и престоломъ". Но всѣ эти свидѣтельства (т. е. изъ отцовъ и церковныхъ обычаевъ) собраны не для того, чтобы представить изъ нихъ сильнѣйшее доказательство необходимости священнаго писанія, нежели то, какое мы имѣемъ изъ самаго писанія,—ибо это свидѣтельство божественное, къ которому ничего прибавлять не слѣдуетъ, — но для того, чтобы показавъ согласіе всей Церкви, заградить уста нѣкоторыхъ нечестивцевъ, которые или по невѣжеству, какъ непросвѣщенные ученіемъ истинной вѣры, или увлекшись превратнымъ мнѣніемъ латинянъ, имѣютъ о священномъ писаніи очень невысокое понятіе, впрочемъ не невысокое только, но весьма многіе,—какъ это прискорбно!—скорѣе готовы внимать и вѣрить самымъ вздорнымъ бреднямъ и смѣха достойнымъ побасенкамъ лицемѣровъ, чѣмъ самымъ яснымъ наставленіямъ священныхъ книгъ, чѣмъ этимъ божественнымъ изреченіямъ, этимъ неопровержимымъ вѣщаніямъ вѣчной истины (страница 74).

Было много еретиковъ, отвергавшихъ необходимость писанія; въ наше же время таковы преимущественно тѣ, которые извѣстны подъ именемъ либертиновъ [1]). Они нисколько не считаютъ для себя необходимымъ священное писаніе, подъ тѣмъ предлогомъ, что имѣютъ Духа, неизвѣстно какого, по внушеніямъ котораго не страшатся все опредѣлять, всему вѣрить, все дѣлать. „Въ защиту своего мнѣнія они указываютъ на Исаію LIV, 13; Іоан. VI, 44, 45. Но между наученіемъ изъ священнаго писанія и непосредственнымъ наученіемъ отъ Бога нѣтъ противорѣчія; между тѣмъ, если отвергнуть писаніе, то лишимся мѣрила, по которому можно отличать внушенія Бога отъ внушеній духа тьмы. Провѣрять непосредственныя внушенія Духа—не недостойно, такъ какъ Онъ Самъ это заповѣдалъ, а провѣрять ихъ можно только посредствомъ писанія. Слова: *никтоже пріидетъ ко мнѣ, аще не Отецъ, пославый Мя, привлечетъ его,* не имѣютъ того смысла, будто всѣ христіане невольно и безсознательно влекутся Отцомъ и все разумѣютъ изъ осо-

[1]) Подъ именемъ либертиновъ разумѣется болѣе крайняя фракція анабаптистовъ, Am. Polanus, l. c. p. 70, с. 2 F. Theoph. Procopow. t. l. § 33; къ ней относились швенкфельдцы и другія мистическія секты.

бе̂ннаго божественнаго откровенія, такъ что писаніе не необходимо; смыслъ ихъ тотъ, что всѣ ученики не только должны слушать то, чему учитъ писаніе, но имѣть въ себѣ внутреннее озареніе Божіе, благодатное влеченіе, иначе не поймутъ того, чему учитъ писаніе. (Но опять это не значитъ, что благодать не всѣмъ дается, какъ богохульствуютъ кальвинисты, а значитъ только то, что Богъ по своимъ праведнымъ судамъ иной разъ можетъ отказать человѣку въ внутреннемъ возбужденіи благодати). А что привлеченіе Отцомъ не исключаетъ надобности въ писаніи, это видно изъ примѣра апостоловъ: и послѣ того, какъ увѣровали въ Христа (стало быть, были привлечены къ этому и видѣли собственными очами Его воскресеніе, они все-таки имѣли необходимость въ писаніи, какъ видно изъ Лук. XXIV, 44. 45. 46. Апостолы и сами не отвергали писанія, напротивъ всегда увѣщевали вѣрующихъ читать его (Сол. IV. 9). „Итакъ, Богъ просвѣщаетъ разумъ и такимъ образомъ наставляетъ и подвигаетъ волю (хотя не невольно), влечетъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ открываетъ и смыслъ писанія,—для того, чтобы люди не мудрствовали сами по себѣ, отвергнувъ писаніе, но чтобы понимали его и знали, кѣмъ влекутся и движутся (страница 76)“ [1]).

---

[1]) Далѣе Ѳеофанъ опровергаетъ другія возраженія либертиновъ. Приводимъ это опроверженіе въ сокращеніи. Если въ 1 Сол. IV, 9, апостолъ Павелъ говоритъ, что не видитъ необходимости писать имъ о любви, то потому, что ученіе о любви они имѣютъ и въ десятословіи и во всемъ писаніи, и съ тою цѣлію, чтобы похвалить и ободрить Солунянъ (per economiam et insinuationem). Также изъ 1 Кор. II, 15 не слѣдуетъ, что писаніе излишне. Тутъ апостолъ говоритъ о человѣкѣ чувственномъ, душевномъ, и о человѣкѣ духовномъ. Первый не понимаетъ ученія Христова, считаетъ его неразуміемъ, ибо слѣпъ, не будучи озаренъ Духомъ Святымъ и не имѣя очей вѣры; духовный же все разсуждаетъ, т. е. познаетъ, какое ученіе хорошо, какое худо, ибо имѣетъ зрѣніе вѣры. Но это зрѣніе онъ можетъ имѣть только отъ проповѣди апостоловъ или пророковъ, или отъ ихъ писаній (§ 80). На слова Іоанна Богослова, 1 Іоанн. II, 20—27 отвѣчаетъ блаженный Августинъ... sonus verborum aures percutit, magister intus est.... quibus unctio intus non loquitur, quod Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus, adiutoria quaedam et admonitiones sunt; cathedram in coelo habet, qui corda docet)». Слова Августина у автора приведены въ полномъ видѣ). «Іоаннъ учитъ, что Духъ Святый внутренно озаряетъ сердца людей, такъ что они не имѣютъ нужды въ человѣческихъ наставленіяхъ, ибо человѣкъ не можетъ научиться отъ человѣка чему-либо божественному; однако отсюда не слѣдуетъ, что не нужны проповѣди, въ

Паписты и особенно тѣ изъ ихъ стада, которые называютъ себя іезуитами, словно иное—Іисусъ и иное — Христосъ (ибо по ихнему—быть іезуитомъ не тоже, что быть христіаниномъ), хотя

которыхъ человѣкъ человѣкамъ предлагаетъ не свое и не отъ себя, но божественное и отъ священныхъ писаній; тѣмъ менѣе отсюда слѣдуетъ, будто не необходимо само писаніе. Ибо и самъ Іоаннъ пишетъ посланіе, хотя и говоритъ это, да и откуда мы могли бы знать, что насъ внутренно учитъ помазаніе, т. е. Духъ Святый?» (§ 81). Павлово *Духа не угашайте* (1 Сол. V, 19) значитъ, что не должно презирать призваніе и внутреннее побужденіе Духа Святаго, но не запрещаетъ провѣрять частное вдохновеніе и не утверждаетъ, что оно одно необходимо, а писаніе излишне; ибо Павелъ тутъ же говоритъ: *пророчествъ не презирайте;* а такъ какъ пророчество значитъ изъясненіе, толкованіе (какъ видно изъ 1 Кор. XIV, 3), то выходитъ, что нѣтъ мѣста частному вдохновенію каждаго безъ всякаго испытанія, нѣтъ мѣста отверженію писанія. Ибо учители и изъяснители воли Божіей не откуда бы то ни было, а изъ писанія должны брать то, что мы должны слушать, а не *презирать*.

За тѣмъ слѣдуетъ опроверженіе возраженій анабаптистовъ. *Анабаптисты* отвергаютъ Ветхій Завѣтъ, такъ какъ «Моисей, говорятъ, имѣетъ покрывало, которое сбрасывается Христомъ, 2 Кор. III. 14». Но не Моисей, а іудеи имѣли это покрывало (Исх. XXXIV. 33), и не писаніе Ветхаго Завѣта Христосъ пришелъ разорить, а слѣпоту іудеевъ.—*Рабъ*, говорятъ они, *не остается въ дому постоянно, а сынъ пребываетъ*, Іоан. VIII, 35; но тутъ говорится о *рабѣ грѣха*, а не о *вѣрномъ рабѣ Божіемъ*, какъ былъ Моисей, а потому и послѣ пришествія Христа слѣдуетъ слушать Моисея (Іоан. V, 46. 47). Христосъ есть, говорятъ, *конецъ закона* (Римл. X. 4.); но—потому и необходимъ Ветхій Завѣтъ, что бы видя его исполненіе въ Христѣ, мы тѣмъ болѣе утверждались въ вѣрѣ и убѣждали и другихъ въ томъ, во что вѣруемъ».—Одного Христа, говорятъ, слушать слѣдуетъ (Мѳ. XVII. 5); но въ такомъ случаѣ выходитъ, что не слѣдуетъ слушать и апостоловъ, да и самихъ анабаптистовъ: «Христа слѣдуетъ слушать, какъ Господа, апостоловъ и пророковъ, какъ Его рабовъ» (Лук. X, 16).—Новаго Завѣта, говорятъ, одного достаточно, для спасенія, судя по словамъ Іоанна XX, 31; но Іоаннъ, говоритъ только о своемъ евангеліи; между тѣмъ Павелъ все писаніе называетъ полезнымъ (2 Тим. III. 16)», Богъ же благоволилъ подать намъ, помогая нашему неразумію (Луки I. 4; Филип. III, 1), не только то, что необходимо для достаточнаго уясненія, но и то, что необходимо и для крѣпкаго утвержденія въ томъ, во что мы должны вѣрить» (§ 89). Ветхій Завѣтъ, говорятъ, есть *письмо убивающее,* а Новый Завѣтъ духъ животворящій (2 Кор. III, 6). Но Ветхій Завѣтъ, или Законъ, убиваетъ не по своему существу, а по историческимъ обстоятельствамъ (non per se, sed per occasionem, per accidiens), «поскольку не можетъ быть достаточно выполненъ». Чрезъ Законъ мы узнаемъ, что мы грѣшны и достойны смерти, а чрезъ Евангеліе,—что не слѣдуетъ отчаяваться во спасеніи, но прибѣгнуть вѣрою ко Христу, чтобы освободиться отъ осужденія: въ этомъ смыслѣ законъ убиваетъ, а евангеліе—оживляетъ. Но поэтому-то Законъ необходимъ, такъ какъ для того, чтобы быть оживленнымъ, надо прежде сознать свою грѣховность.

иногда, какъ бы забывшись, прекрасно разсуждаютъ о священномъ писаніи, но дѣлаютъ это только для того, чтобы подѣйствовать на простяковъ; когда же у нихъ дѣло ведется серьезно и на чистоту, тогда они нисколько не страшатся нагло унижать значеніе божественныхъ вѣщаній. „Таковы *Белярминъ, Корнелій а Lapide* и другіе". „Они называютъ писаніе „нѣмымъ учителемъ", „мертвою и убивающею буквою", „мертвымъ черниломъ", „чернильнымъ богословіемъ" „восковою фигурою", (cereum nasum) „мореходными брюками" (nautica bracca) и другими низкими богохульными именами, чѣмъ достаточно ясно обнаруживаютъ, что священное писаніе противорѣчитъ ихъ интересу" (§ 92). Они возражаютъ противъ необходимости писанія, говоря, что *буква убиваетъ, а духъ животворитъ*, хотя этотъ текстъ вовсе не идетъ къ дѣлу въ этомъ случаѣ; затѣмъ—что отъ Адама до Моисея не было писанія, и что даже послѣ Моисея не всѣ спасавшіеся пользовались писаніемъ. Но мы не говоримъ, что писаніе необходимо *безусловно* (simpliciter), а что оно необходимо для церкви въ періодъ завершенія божественнаго откровенія (post omnes peractas revelationes). Богъ можетъ и *чрезвычайнымъ* способомъ спасать человѣка, если захочетъ; но источникомъ *обыкновеннаго* познанія Бога служитъ только писаніе. Говорятъ, что у самаго народа Божія писаніе не было въ частомъ употребленіи, а замѣнялось преданіемъ (Исх. XIII, 8; Втор. XXXII, 7; Іов. VIII, 8; Юдиѳ. VI, 13; Псл. 44, 1; 76, 5 и 6; Еккл. VIII, 2): но мы не говоримъ, что писаніе необходимо всѣмъ обоего пола лицамъ, такъ чтобы и поселяне (agrestes) и дѣти, еще не обученные грамотѣ, имѣли у себя и читали священныя книги; но оно *необходимо церкви*, чтобы она могла изъ писанія научать поселянъ и дѣтей; а устная передача христіанскаго ученія и есть преданіе, не исключающее писанія, такъ какъ передаваемое устно заимствуется изъ писанія, и безъ писанія могло бы скоро обратиться въ басню (§ 96). Говорятъ, наконецъ, что писаніе не необходимо всѣмъ народамъ, ибо церковь въ теченіи многихъ лѣтъ и послѣ Христа не имѣла писанія, какъ видно изъ свидѣтельства Иринея, кн. 3 гл. 4, который говоритъ, что въ его время были благочестивые христіанскіе народы, вовсе не знавшіе писанія". Но дѣло

не въ томъ, чтобы писаніе было вездѣ и въ каждой церкви, хотя это и желательно а въ томъ, *чтобы былъ въ цѣломъ свѣтѣ хоть бы одинъ экземпляръ (хотя это было бы соединено съ оскудѣніемъ и крайнею опасностію для христіанства)* священнаго писанія, чтобы было откуда почерпать знаніе о божественныхъ вещахъ, учить другихъ и провѣрять ученія".

4) Писаніе необходимо; но на столько ли оно доступно пониманію людей, чтобы, признавая необходимость писанія, они могли бы пользоваться имъ? „Мы не говоримъ, что писаніе такъ ясно, чтобы невѣждамъ, даже идіотамъ и не навыкшимъ къ чтенію его, въ немъ можно было легко все понимать, какъ въ какомъ либо фамиліарномъ разговорѣ; мы только утверждаемъ, что оно не такъ темно, чтобы никто не въ состояніи былъ понимать его, употребивъ для этого надлежащее стараніе и набожныя молитвы". Не говоримъ также, что всѣ выраженія священнаго писанія или одинаково ясны, или одинаково темны, чего не бываетъ и въ обыденной рѣчи; но говоримъ только, что однѣ менѣе, другія болѣе ясны. Не говоримъ, наконецъ, о выраженіяхъ писанія, искаженныхъ плохими переводчиками или ошибками переписчиковъ: такихъ мѣстъ, весьма темныхъ, даже не имѣющихъ смысла, есть много; но это вина людей, а не Бога, искаженій, а не писанія" (§ 100).

Ученіе о ясности писанія развивается въ слѣдующихъ положеніяхъ: а) Всѣ подлинныя рѣчи писанія такъ ясны и вразумительны, что могутъ быть понимаемы тѣми, кто изслѣдуетъ ихъ надлежащимъ порядкомъ. Псл. 119, 115; 2 Петр. I, 19. б) О заповѣди Господней говорится, что она не сокрыта отъ насъ. Втор. XXX, 11. Правда, Белярминъ говоритъ, что тутъ дѣло идетъ о десятословіи, которое, конечно, легко понимается. „Но если слѣдуетъ вѣрить апостолу Павлу, то іезуиту Белярмину вѣрить не слѣдуетъ"; ибо апостолъ Павелъ (Гал. III, 12) относитъ эти слова къ праведности вѣры. в) Изъ 2 Кор. IV, 2. 3. 4 слѣдуетъ, „что если многіе не понимаютъ священнаго писанія, то это должно быть приписываемо не писанію, а невѣрію ослѣпленныхъ сатаною людей; стало быть, по ученію Павла, писаніе само по себѣ ясно". г) Апостолы — *свѣтъ* міра (Мѳ. V, 14), стало быть и ученіе

ихъ—тотъ же свѣтъ, ибо какъ могли бы они быть свѣтомъ, свѣтить міру, если бы ученіе ихъ не было понятно для міра, какъ темное"? д) „Въ Новомъ Завѣтѣ писаніе достаточно ясно, исключая нѣкоторыя фразы, безъ которыхъ однако (т. е. хотя бы они не были поняты) можно имѣть вполнѣ удовлетворительное наставленіе въ вѣрѣ. Белярминъ говоритъ на это, что „хотя въ Новомъ Завѣтѣ многіе не понимаютъ рѣчей (sententias) писанія, самыя тайны искупленія тѣмъ не менѣе понимаютъ даже крестьяне (rustici) и женщины".—И такъ, Белярминъ хочетъ, чтобы люди, не понимающіе рѣчей, понимали вещи, содержащіяся въ рѣчахъ? Вотъ такъ неразумная рѣчь!" е) „Отцы первобытной церкви читали писаніе безъ коментаріевъ"... „Кто хорошо изъясняетъ писаніе, изъясняетъ его изъ него самаго". „А если кто изъясняетъ писаніе не изъ самаго писанія, но по своему произволу, то какъ мы повѣримъ, что онъ передаетъ намъ мысль писанія? Притомъ, это значитъ влагать свой умъ въ таинства церкви, какъ замѣтилъ Іеронимъ о произвольныхъ аллегорическихъ толкованіяхъ Оригена. Наконецъ такіе толкователи болѣе затемняютъ, чѣмъ изъясняютъ писаніе" (§ 106). Отцы церкви, какъ Златоустъ, Θеодоритъ, Григорій Великій, Аθанасій, также свидѣтельствуютъ о ясности писанія [1]).

---

[1]) Белярминъ, между другими возраженіями, приводитъ свидѣтельство многихъ отцовъ о темнотѣ писанія. Но этихъ свидѣтельствъ авторъ не разбираетъ, а только вообще утверждаетъ, что они не противорѣчатъ ученію о ясности писанія. Отвѣчая на возраженія Белярмина, авторъ соглашается, что писаніе дѣйствительно представляетъ трудности, но не само по себѣ, а въ отношеніи къ нашему разумѣнію (non per se, sed per accidens), не вообще, а только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (non simpliciter, sed secundum quid) и не для всѣхъ, а для читающихъ не такъ, какъ слѣдуетъ; соглашается, что есть въ писаніи обоюдное, недостаточно ясно выраженное, непослѣдовательно изложенное, прикровенное, что есть въ немъ гэбраизмы и эллинизмы, затемняющіе для насъ смыслъ; но замѣчаетъ, что для этого нуженъ только *ученый и искусный толкователь.* «Надо замѣтить,—заключаетъ онъ свою полемику,—что на всѣ возраженія противъ ясности писанія надо отвѣчать per instantiam de scriptis hominum», т. е. по сравненію съ обыкновенными писаніями людей. Этотъ полемическій пріемъ состоитъ въ томъ, что если возраженіе будетъ доказывать, что писаніе темно и менѣе понятно, чѣмъ человѣческія писанія; то не представляется для этого никакого доказательства, котораго нельзя было бы приложить вмѣстѣ и къ писаніямъ людей; если же будутъ доказывать, что писаніе столько же представляетъ трудностей для пониманія, какъ и писанія людей, —

6) Авторитетъ писанія, какъ одного начала богословія, будетъ неоспоримъ въ томъ только случаѣ, если оно, при своемъ божественномъ происхожденіи, при своей необходимости и ясности, отличается надлежащею полнотою. „Вопросъ не *о томъ*, на столько ли полно священное писаніе, чтобы не оставалось ничего такого, чего бы не было въ писаніи, и чтобы въ немъ содержались всѣ тайны Божіи и всѣ дѣла Его (Іоанна XX, 30. Іоанна XXI, 25). Мы также не задаемся вопросомъ, изложено ли богословіе въ священномъ писаніи также ясно и обширно, какъ излагаютъ его ученые наши богословы: ибо не подлежитъ спору, что нѣтъ. Но вопросъ о томъ, находится ли въ священномъ писаніи все то, на что мы сейчасъ укажемъ, *по существу* (quoad sensum), т. е. такъ, чтобы чрезъ правильное умозаключеніе выводилось изъ священнаго писанія, какъ изъ основнаго начала; такъ, напримѣръ: Богъ тріединъ, Сынъ единосущенъ Отцу, во Христѣ двѣ природы, двѣ воли, одно лице,—все это и многое иное, хотя не выражено въ священномъ писаніи дословно (quoad verba), но можетъ быть показано изъ священнаго писанія самымъ яснымъ образомъ. Нѣтъ здѣсь, конечно, вопроса и о томъ, что называется безразличнымъ (ἀδιάφορα), т. е. среднимъ между тѣмъ, что необходимо для нашего спасенія и тѣмъ, что препятствуетъ спасенію. Безразличное (ἀδιάφορα) бываетъ двоякаго рода: одно безразлично потому, что его нельзя назвать ни добромъ, ни зломъ, какъ-то: ѣда, питье, сонъ и прочее; другое—потому, что оно не повелѣно и не запрещено, хотя само по себѣ хорошо,—какъ-то: священныя изображенія, церковные обряды, различныя степени епископовъ, священныя пѣснопѣнія и церковная музыка: ни о чемъ подобномъ у насъ нѣтъ спора. И такъ, рѣчь идетъ единственно объ истинахъ, необходимыхъ для нашего спасенія такъ, что безъ нихъ мы не можемъ спастись. Относительно этихъ истинъ наше положеніе (sententia) такое: священное писаніе полно на столько, что содержитъ въ себѣ, или

то это напрасный трудъ, такъ какъ этого не отрицается; если же при этомъ противникъ станетъ напирать на ту мысль, что въ писаніи говорится о вещахъ высочайшихъ, то надо указать ему, что и въ писаніяхъ отцовъ и опредѣленіяхъ соборовъ и другихъ христіанскихъ книгахъ—тоже».

буквально, или по существу (virtute), все безусловно необходимое для нашего спасенія, относится ли оно къ вѣрѣ, или нравственности" (§ 122).

Это положеніе подтверждается слѣдующими доводами (параграфъ 122-й). а) Если одно только священное писаніе даетъ богословію начала (dat principia Theologiae); то оно должно быть полно. Еще: если священное писаніе есть слово Божіе къ намъ, то Богъ сказалъ намъ столько, сколько счелъ достаточнымъ сказать, и въ писаніи слѣдовательно есть все необходимое, а чего нѣтъ, то не необходимо (параграфъ 123, страница 107). б) Богъ запрещаетъ прибавлять что нибудь къ священному писанію (Втор. IV. 2. Притчи XXX. 5. 6. Апокалипсисъ XXII. 18. Галат. I. 8. 9). Изъ этихъ мѣстъ легко вывести слѣдующее доказательство: къ чему ничего нельзя прибавить и даже запрещается прибавлять, то полно; а къ свящ. писанію ничего прибавить нельзя, слѣдовательно св. писаніе полно. в) Богачъ проситъ Авраама о совершенномъ (perfecta) вразумленіи братьевъ, чтобы и они не пришли въ мѣсто осужденія. Но Авраамъ, говоря, что нельзя воскрешать свидѣтелей изъ гроба, отсылаетъ братьевъ богача къ Моисею и пророкамъ. *Имутъ Моисея и пророки да послушаютъ ихъ* (Луки XVI. 29). Слѣдовательно писаніе вполнѣ достаточно (perfecta). Можетъ быть возразишь: и такъ, ветхозавѣтное писаніе вполнѣ достаточно, слѣдовательно новозавѣтное писаніе не необходимо; или, если необходимо новозавѣтное писаніе, то ветхозавѣтное не вполнѣ достаточно. Отвѣтимъ: для древнихъ, которые вѣровали въ имѣющаго придти Мессію, было вполнѣ достаточно ветхозавѣтнаго писанія, которое предсказывало о Немъ; послѣ пришествія Мессіи сдѣлалось необходимымъ новозавѣтное писаніе, которое бы свидѣтельствовало, что Мессія пришолъ (§ 126 стран. 109).—г) Письменный договоръ (scriptum seu instrumentum foederis) долженъ быть полонъ и долженъ заключать въ себѣ всѣ условія требуемыя для соблюденія договора; а священное писаніе есть письменный договоръ (instrumentum foederis) между Богомъ и человѣкомъ; слѣдовательно оно полно и ему не можетъ недоставать чего нибудь такого, что требуется для соблюденія договора, иначе оно не было бы письменнымъ договоромъ. Слѣдуетъ

замѣтить и то, что свящ. писаніе называется божественнымъ завѣщаніемъ (Testamentum Divinum); завѣщаніе должно вполнѣ выражать волю завѣщателя (§ 127.—д) Что можетъ умудрить человѣка, то вполнѣ достаточно, а свящ. писаніе можетъ умудрить человѣка во спасеніе вѣрою во Христа Іисуса (2 Тим. III. 14, 15), по словамъ апостола Павла. е) Тотъ же апостолъ даетъ намъ еще одно свидѣтельство, которое не столько доказываетъ наше положеніе, сколько синонимно ему, и слѣдовательно, показываетъ, что наша мысль есть мысль апостола Павла. Всякое писаніе боговдохновенно и полезно для *наученія*, т. е. истиннымъ догматамъ, для *обличенія* т. е. для опроверженія догматовъ ложныхъ: ученіе и обличеніе относятся къ первой части богословія, т. е. къ познанію того, во что должно вѣровать; *исправленіе* и *наставленіе*, о которыхъ далѣе упоминаетъ апостолъ, относятся ко второй части, т. е. къ тому, что должно дѣлать для *исправленія*, т. е. для отвращенія отъ зла, *для наставленія* въ *праведности*, т. е. для обращенія къ добру [1]). ж) Все необходимое для нашего спасенія содержится въ символѣ вѣры, десяти заповѣдяхъ, молитвѣ Господней и таинствахъ; но все это заключается въ священномъ писаніи и притомъ во всей полнотѣ, (такъ какъ принадлежности обрядовъ при совершеніи таинствъ (sacramentorum ritus adventitia), какъ напри-

---

[1]) (Пар. 129. стр. 109). Белярминъ возражаетъ, что слово: «*все*» (всякое) нельзя понимать буквально въ приведенномъ мѣстѣ посланія Павла, потому что еще не было ни апокалипсиса, ни евангелія отъ Іоанна, не было можетъ быть и другихъ священныхъ книгъ. Такъ какъ, говоритъ онъ, Павелъ желалъ доказать, что писаніе ветхаго завѣта полезно, то для этого онъ предполагаетъ и утверждаетъ первую посылку: все писаніе и проч.—*Отв.* Когда говорилъ это апостолъ Павелъ, говорилъ Богъ; поэтому, всѣ ли священныя книги существовали въ то время, или не всѣ, онъ изрекъ это какъ бы о существующихъ; впрочемъ, въ это время, были уже многія новозавѣтныя книги,—были посланія и самаго Павла, потому что онъ пишетъ къ Тимоѳею предъ самою своею смертію. (пар. 131. стр. 112). Белярминъ говоритъ: «изъ слова» полезно «не слѣдуетъ еще, что писаніе достаточно *Отв.* мы подтверждаемъ наше положеніе не однимъ только словомъ, '*полезно*', но цѣлымъ изреченіемъ Павла, который свидѣтельствуетъ, что писаніе полезно настолько, что можетъ *умудрить человѣка*, доставить ему все, необходимое для спасенія, сдѣлать человѣка Божія совершеннымъ и ко всякому доброму дѣлу приготовленнымъ. Такая польза есть достаточность (sufficientia) (параграфъ 132-й).

мѣръ, при крещеніи: свѣтильникъ, бѣлая одежда и прочее, суть ἀδιάφορα втораго рода): слѣдовательно писаніе вполнѣ достаточно (§ 133). з) Тоже единогласно подтверждаютъ отцы: Ириней, Тертулліанъ, Оригенъ, Аѳанасій, Василій, Златоустъ, Епифаній, Кириллъ Александрійскій, Ѳеофилъ, Іеронимъ, Кипріанъ, а также Константинъ императоръ, по Ѳеодориту. Сюда также относятся свидѣтельства другихъ отцовъ, записанныя тѣмъ же историкомъ, именно: Климента Александрійскаго, Евсевія Кесарійскаго, Діонисія Ареопагита, папы Григорія, Ѳеофилакта, Амвросія и Кирилла Іерусалимскаго. Тоже утверждаютъ: Ѳома Аквинатъ, Іоаннъ Дунсъ Скотъ, іезуитъ Корнелій а Lapide, іезуитъ Стефанъ Менохій. „Не упоминая объ остальныхъ, такъ какъ это было бы долго и излишне—прибавляетъ Ѳеофанъ—посмотримъ, какъ самъ Белярминъ, который безъ сомнѣнія, болѣе всѣхъ старался доказать, что все въ совокупности св. писаніе не полно, не ясно и не необходимо, какъ, говорю, этотъ заклятый врагъ св. писанія ратоборствуетъ противъ самого себя за св. писаніе. Въ первой книгѣ о словѣ Божіемъ, гл. I, онъ окончательно рѣшилъ, что св. писаніе есть твердое и неизмѣнное правило вѣры. Для насъ этого достаточно, чтобы убѣдить Белярмина изъ его же словъ въ основательности нашего сужденія о св. писаніи. Ибо если писаніе есть твердое и неизмѣнное правило вѣры, то сверхъ св. писанія ничто не можетъ быть признано правиломъ вѣры“ (§ 146). Белярминъ возражаетъ: „книги св. писанія достаточны или взятыя всѣ вмѣстѣ, или каждая книга порознь; но—утверждаетъ онъ—ни то, ни другое не вѣрно: слѣдовательно св. писаніе недостаточно. Меньшую посылку онъ доказываетъ такъ: „Вторая часть дѣленія (т. е, если брать каждую книгу порознь) невѣрна потому, что въ каждой книгѣ порознь содержится не все то, во что мы должны вѣрить, такъ напр. Іоаннъ ничего не писалъ о благовѣщеніи, о рожденіи и обрѣзаніи Господа и прочее, тоже можно сказать и о другихъ писателяхъ. Первая часть раздѣленія, говоритъ Белярминъ, невѣрна потому, что многія св. книги потеряны, что доказывается свидѣтельствомъ Златоустаго и исчисленіемъ нѣсколькихъ потерянныхъ книгъ (1 Парал. XXIX. 25, упоминаетъ о книгѣ Нафана пророка и Гада видящаго; во 2-й Поралип.

IX. 29; упоминается о книгахъ Ахіи Силониты и Іоиля (Аддо) видящаго) [1].

[1]) Небезъинтересна дальнѣйшая полемика Ѳеофана съ Белярминомъ. Послѣдній указываетъ на 3-ю кн. Цар. IV. 32, гдѣ говорится, что Соломонъ *изглагола три тысящи притчей* и что *быша пѣсни его пять тысящъ*. Кромѣ того изъ книгъ Новаго Завѣта потеряно посланіе Павла къ Лаодикійцамъ, о которомъ упоминаетъ самъ апостолъ (Кол. IV. 16), и то посланіе къ Коринѳянамъ, на которое, какъ кажется, намекаетъ онъ въ первомъ посланіи къ нимъ (Кор. V. 9). *Отв.* Раздѣленіе, сдѣланное Белярминомъ, не правильно, потому что между первою и второю частью раздѣленія есть средина, именно, что въ св. писаніи столько книгъ, сколько достаточно для спасенія. Впрочемъ св. писаніе, даже съ избыткомъ достаточно (abundanter sufficiat), если взять всѣ его книги, какія существуютъ; потому что Богъ чрезъ св. писаніе заботился о нашемъ спасеніи не только достаточно, но съ избыткомъ. Я не согласенъ и съ тѣмъ, будто затерялись св. книги, т. е. книги, на столько необходимыя, что безъ нихъ мы не можемъ имѣть достаточнаго для нашего спасенія наставленія въ вѣрѣ.

Одно изъ двухъ: или эти книги были необходимы для нашего спасенія, или нѣтъ. Если не были необходимы, то и не входили въ составъ свящ. писанія; ибо не всѣ книги, написанныя пророками или апостолами, должны войти въ составъ свящ. писанія, но только тѣ, которыя назначены и освящены Богомъ. Если же эти книги были необходимы, то невѣроятно, чтобы божественный Промыслъ допустилъ ихъ затеряться (§ 147).—«Еслибы свящ. писаніе назначено было изволеніемъ Божіимъ къ тому, чтобы одного его было достаточно для нашего наставленія въ вѣрѣ,—такъ гласитъ первое возраженіе Белярмина,—то о столь важномъ предметѣ Христосъ предупредилъ бы апостоловъ, и апостолы засвидѣтельствовали бы, что они пишутъ по повелѣнію Божію, точно такъ же, какъ по повелѣнію Божію проповѣдывали; но объ этомъ мы нигдѣ не читаемъ. Притомъ же, апостолы не выжидали бы случая писать посланія, какъ не выжидали случая къ проповѣди». *Отвѣтъ*. 1) Слѣдовательно, Белярминъ думаетъ, что апостолы писали безъ изволенія Божія; но отсюда слѣдуетъ, что написанное апостолами не есть слово Божіе; а это богохульство. 2) Притомъ одному Іоанну въ Апокалипсисѣ двѣнадцать разъ повелѣвается писать; слѣдовательно, противное этому увѣреніе Белярмина—ложно. 3) Даже самъ Белярминъ говоритъ въ книгѣ IV о словѣ Божіемъ, гл. 3 ст. 30, что апостолы писали по изволенію и вдохновенію Божію; и такъ, онъ самъ себѣ противорѣчитъ. 4) Цѣль, для которой написано свящ. писаніе, т. е., чтобы мы увѣровали и наслѣдовали жизнь вѣчную (Іоан. XX. 31), достаточно опровергаетъ возраженіе Белярмина, ибо отсюда ясно, что есть изволеніе Божіе на то, чтобы мы изъ св. писанія узнавали путь и жизнь (viam et vitam). 5) Что Белярминъ говоритъ о случаяхъ, которые побуждали апостоловъ писать, то это, конечно, правда; но эти случаи были побудительными причинами для апостоловъ только, а не для Бога, для котораго ничто не можетъ быть причиною, но все происходитъ по Его опредѣленію. 6) Наконецъ, если мы согласимся съ мнѣніемъ Белярмина, то писаніе, обязанное своимъ появленіемъ случаю, не будетъ относиться къ намъ, но только къ тѣмъ, кто далъ къ нему поводъ. А это въ высшей степени невѣрно, какъ видно изъ посланія къ Римлянамъ IV. 23. 24. и 1 Кор. X. 11. И изслѣдовать

Изложенными главами Өеофанова „Введенія“ не исчерпывается ученіе о богословскомъ значеніи свящ. писанія; и далѣе онъ ведетъ еще рѣчь о его церковно-богословскомъ значеніи и употребленіи. Но главныя свои мысли онъ высказалъ въ изложенныхъ главахъ, и мы воздержавшись пока отъ дальнѣйшаго изложенія содержанія его „Введенія“, воспользуемся этимъ, чтобы провести параллель между ученіемъ его и протестантовъ.

писанія повелѣвается не однимъ тѣмъ, которые подали поводъ (Іоан. V. 39), а напротивъ, похваляются всѣ обращающіеся къ писанію 2 Петр. I. 19; весьма многое и другое подтверждаетъ нашу мысль (§ 148).—«Еслибы апостолы пожелали изложить письменно свое ученіе не ради случая, но нарочно—возражаетъ Белярминъ—то они написали бы катихизисъ, или подобную книгу, но они этого не сдѣлали; слѣдовательно, и апостолы, особенно евангелисты, и древніе пророки преподали свои наставленія какъ-бы вскользь, въ разныхъ мѣстахъ, при описаніи историческихъ событій».—*Отв.* 1) Этотъ аргументъ не доказываетъ ничего, кромѣ безумной гордости земной персти и вознoшенія плоти противъ премудрости Божіей: кто такъ говоритъ, тотъ говоритъ, что онъ мудрѣе Бога. Белярминъ совершенно справедливо пишетъ, что свящ. писаніе есть образецъ вѣры, онъ даже доказываетъ это, какъ мы видѣли; но онъ объявляетъ, что ему не нравится способъ, которымъ написаны источники вѣры, что гораздо лучше было бы написать ихъ методомъ катехитическимъ: не значитъ ли это учить Бога? 2) Моисей написалъ свое ученіе по повелѣнію Божію, какъ мы видѣли нѣсколько ниже, однако онъ перемѣшалъ ученіе съ исторіею, слѣдовательно, такъ угодно было Богу. 3) Удивительно, что іезуитъ не порицаетъ самого Іисуса Христа, Который говорилъ большею частію притчами; изъ этого іезуиту можно было бы вывести заключеніе, что Христосъ не хотѣлъ сдѣлать свое ученіе общеизвѣстнымъ,—иначе онъ не говорилъ бы притчами (§ 149).—Въ заключеніе Белярминъ возражаетъ, что есть много такого, чего не слѣдуетъ не знать, но чего однако нѣтъ въ св. писаніи, и перечисляетъ нѣкоторые подобные предметы, какъ напримѣръ, что въ ветхомъ завѣтѣ не указано для женщинъ средства очищенія отъ первороднаго грѣха, ничего не сказано о дѣтяхъ мужескаго пола, умирающихъ раньше восьмаго дня, равнымъ образомъ въ свящ. писаніи ничего не сказано объ оправданіи язычниковъ, и также о томъ, что должно вѣрить, что блаженная Дѣва Марія и послѣ рожденія пребыла дѣвою; еще — о томъ, что пасху должно праздновать въ воскресеніе, и, наконецъ, что должно крестить младенцевъ: всего этого нѣтъ въ свящ. писаніи.—*Отв.* На каждый изъ этихъ предметовъ порознь я отвѣчу въ другомъ мѣстѣ, гдѣ и разсмотрю ихъ подробно, а теперь отвѣчаю вообще. 1) Если все это не написано, а знать оное необходимо, то почему же не рѣшилъ этихъ вопросовъ Белярминъ? 2) Нельзя указать и преданія, которое рѣшало бы всѣ эти вопросы, какъ напримѣръ, вопросъ объ оправданіи женщины, или вѣрнѣе — объ очищеніи посредствомъ таинствъ въ ветхомъ завѣтѣ: Белярминъ говоритъ только, что было нѣчто, но что именно, этого не можетъ сказать. 3) Что не написано, то и не составляетъ догматовъ вѣры, а должно быть отнесено къ разряду мнѣній; впрочемъ многое изъ этого мы укажемъ потомъ и въ свящ. писаніи, если Богъ позволитъ.

III.

Сравненіе ученія Θеофана Прокоповича о свящ. писаніи какъ началѣ богословія, съ протестантскимъ ученіемъ о томъ же предметѣ.

Сравнивая ученіе Θеофана о свящ. писаніи съ протестантскимъ ученіемъ о томъ же предметѣ, всякій легко замѣтитъ, что не можетъ быть никакого сомнѣнія въ ихъ сходствѣ. Остается только формулировать, въ чемъ заключается это сходство, и, такъ какъ сходство не есть тожество, то въ чемъ заключается также различіе между ученіемъ о свящ. писаніи Θеофана и ученіемъ протестантовъ, а отчасти и католиковъ.

Прежде всего бросается въ глаза, что Θеофанъ, сходно съ протестантами, ставитъ ученіе о свящ. писаніи въ началѣ своей системы, между тѣмъ какъ въ католическихъ (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ) богословскихъ системахъ первое мѣсто занимало не ученіе о свящ. писаніи, а ученіе о церкви. Такъ какъ первопричина богословія Богъ, а посредствующая причина слово Его (отдѣлъ V), такъ какъ поэтому всякое богословское положеніе сводится, какъ на послѣднее и простѣйшее свое основаніе, на слово Божіе, а это слово для нашего времени заключается только въ свящ. писаніи, то не можетъ быть для богословія другаго начала, какъ свящ. писаніе. Отсюда—вторая черта сходства съ протестантствомъ заключается въ отождествленіи (хотя не формальномъ, а только матеріальномъ) божественнаго откровенія съ свящ. писаніемъ. Такое отождествленіе, выходя изъ самаго теологическаго начала Θеофановой системы, окрашенной сильнымъ августинизмомъ, и, быть можетъ, изъ иреническаго стремленія сводить разнообразіе церковныхъ преданій къ единству общепризнаннаго свящ. писанія, развивается въ положеніяхъ, отрицающихъ въ антропологической сферѣ то, что напередъ уже отвергнуто въ теологическомъ началѣ. Пять богословскихъ силлогизмовъ Θеофанъ направляетъ противъ авторитета въ богопознаніи ангеловъ и человѣковъ (доказательство 1-е и 2-е), противъ значенія соборовъ (доказат. 3-е), человѣческихъ преданій (доказ. 4-е) и авторитета отцовъ (доказ. 5-е). Отсюда третья черта сходства съ

протестантствомъ состоитъ въ отрицаніи авторитета въ христіанскомъ богословіи всего того, что можно назвать откровеніемъ Божіимъ въ церкви (§§ 17—24, 31, 32), а также въ исторіи (§§ 25—29) и природѣ (§ 30). Но это отрицаніе имѣетъ свои предѣлы. Дѣло идетъ о свящ. писаніи, какъ началѣ познанія Бога (principium cognoscendi), а не какъ о безусловной причинѣ бытія самаго богопознанія (principium essendi). Не отрицается существованіе неписьменнаго откровенія Божія не только во времена патріарховъ (что, конечно, признавали и протестанты), но и въ наше время, хотя съ значеніемъ частнымъ и случайнымъ (доказат. 6, §§ 22 и 31), а не необходимымъ. Отсюда вытекаетъ, что Богъ открывается въ церкви— и въ опредѣленіяхъ соборовъ, и въ благочестивыхъ преданіяхъ, и въ ученіи отцовъ, и въ святой жизни вѣрующихъ; открывается Онъ въ церкви даже болѣе непосредственно, въ видѣніяхъ или чрезъ откровенія ангеловъ и т. п. Но всѣ эти откровенія могутъ имѣть несомнѣнное и общее значеніе лишь настолько, насколько они несомнѣнно основываются и утверждаются на откровеніи Божіемъ, всѣми христіанами признанномъ—на священномъ писаніи. Богословіе должно стремиться стоять на высотѣ предлежательной вѣры (§ 2),—вѣры божественной, апостольской, каѳолической, вселенской; потому и научное начало его должно быть божественное, апостольское, вселенское; богословіе должно быть точной наукой, основывающейся на несомнѣнной, предлежательной дѣйствительности, а не на подлежательномъ, случайномъ и потому сомнительномъ опытѣ. Богъ открывается въ жизни христіанъ, живущихъ въ церкви; но Онъ же открывается для церкви даже и внѣ ея—въ жизни язычниковъ. И такъ какъ весь міръ полонъ откровенія Божія, то намъ остается только найти твердое, т. е. божественное начало для различенія откровенія Бога отъ проявленій духа тьмы и оцѣнивать всякое откровеніе по соотвѣтствію его съ этимъ началомъ. А потому мы смѣло можемъ назвать пустыми бреднями откровенія Терезъ, Бригиттъ и т. п. папствующихъ христіанъ и считать словомъ Божіимъ откровенія Сивиллъ, языческихъ дѣвъ. — Отсюда можно видѣть, въ чомъ заключается разница Ѳеофанова ученія отъ ученія протестантовъ. Ее можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ. Есть откровеніе Божіе и помимо

свящ. писанія, какъ въ жизни церкви [1]), такъ даже [2]) и внѣ ея, хотя для богословія, какъ науки, оно и не имѣетъ значенія начала. Священное писаніе есть единственное для нашего времени откровеніе Божіе, но единственное лишь настолько, насколько подъ откровеніемъ понимается совершенно достовѣрное и необходимое (для всѣхъ насъ) проявленіе Бога; въ этомъ только смыслѣ для богословія не можетъ быть другаго начала, кромѣ свящ. писанія. Изъ этого явствуетъ, что ученіе о священномъ писаніи полагается въ началѣ богословской системы, хотя и не по однимъ методологическимъ соображеніямъ (т. е. не потому только, что, прежде чѣмъ строить систему, необходимо выяснить руководительння начала), но и никакъ не въ смыслѣ отрицанія живой видимой церкви.

Еще яснѣе выступаетъ различіе Ѳеофанова ученія отъ протестантскаго въ трактатѣ объ авторитетѣ свящ. писанія. У протестантовъ этотъ трактатъ имѣлъ цѣлію дать *церковно-богословское* значеніе тому, что уже положено въ самомъ понятіи боговдохновенности; другими словами,—въ трактатѣ о боговдохновенности свящ. писанія—эта послѣдняя принималась, какъ историческій фактъ и развивалась діалектически, а въ трактатѣ объ авторитетѣ свящ. писанія дѣлались выводы изъ ученія о его боговдохновенности по отношенію къ богословію, какъ наукѣ, и по отношенію къ церкви. У Ѳеофана подъ именемъ авторитета свящ. писанія разумѣется тоже, что у протестантовъ, т. е. важность и значеніе (pretium et pondus) свящ. писанія, зависящія отъ его боговдохновенности. Но говоря объ авторитетѣ свящ. писанія, онъ желаетъ установить не *церковно-богословское*, а просто *богословское* его значеніе, и притомъ съ отрицательной стороны, такъ какъ съ положителной—оно разсмотрѣно имъ въ предыдущей главѣ его трактата; онъ разсуждаетъ о значеніи свящ. писанія не ради вѣрующихъ сыновъ церкви, а ради невѣрующихъ ни писанію, ни церкви, и опровергаетъ возраженія язычниковъ и іудеевъ. Однимъ словомъ, ученіе объ авторитетѣ

---

[1]) Здѣсь кстати вспомнить, что Ѳеофанъ написалъ апологію мощей святыхъ кіевскихъ угодниковъ.

[2]) Это *даже*, отличаясь синкретическою широтою, очевидно, очень много ослабляетъ значеніе допущенія откровенія въ церкви помимо свящ. писанія.

свящ. писаніи имѣетъ у Ѳеофана *апологетическое* значеніе. Между тѣмъ у Гергарда, Аманда Полянскаго, Голлазія и другихъ протестантскихъ богослововъ—авторитетъ свящ. писанія доказывается для самихъ вѣрующихъ. Это различіе Ѳеофанова ученія отъ протестантскаго обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что для богослова, принадлежащаго къ церкви (какъ Ѳеофанъ), даже и при схоластической запутанности дѣла, свящ. писаніе является не въ такой степени оторваннымъ отъ живаго церковнаго преданія, какъ для людей, находящихся внѣ (видимой) церкви. Впрочемъ едва ли Ѳеофанъ ясно сознавалъ разницу своего положенія въ этомъ случаѣ, сравнительно съ положеніемъ протестантовъ; иначе—онъ яснѣе высказался бы объ отношеніи свящ. писанія къ церкви, какъ части къ цѣлому. При схоластической разорванности между понятіемъ „писаніе" и понятіемъ „церковь", ему эта разница повидимому не приходила въ голову, и онъ, полагая авторитетъ свящ. писанія, согласно съ протестантами, независимымъ отъ авторитета церкви, ограничивается только тѣмъ, что признаетъ великую силу церковнаго авторитета для вѣрующаго, въ вопросѣ о свящ. писаніи. Еще,—протестанты главными доказательствами авторитета свящ. писанія считали свидѣтельство св. Духа (testimonium Spiritus S.), потомъ внутренніе признаки божественности (χριτήρια interna), какъ рождающіе въ человѣкѣ вѣру живую, божественную; а внѣшніе признаки (χριτήρια externa) и въ числѣ ихъ свидѣтельство церкви — допускали въ смыслѣ доказательствъ предварительныхъ или вспомогательныхъ, способныхъ произвести въ душѣ только вѣру человѣческую и пригодныхъ только для расположенія къ вѣрѣ невѣрующихъ. Напротивъ, Ѳеофанъ, не отвергая свидѣтельства Св. Духа и внутреннихъ признаковъ свящ. писанія, какъ основаній вѣры въ его божественность, считаетъ однако единственно состоятельнымъ доказательствомъ послѣдней свидѣтельство Божіе (совершенно логически находя всякое другое несостоятельнымъ въ этомъ случаѣ), но свидѣтельство внѣшнее, не задаваясь вопросомъ о томъ, какую вѣру оно въ состояніи произвесть въ душѣ: божественную или человѣческую? Наконецъ, протестанты ученіе объ авторитетѣ свящ. писанія основывали на ученіи о его боговдохновенности, между тѣмъ Ѳеофанъ повидимому

нашолъ излишнимъ развивать ученіе о боговдохновенности писанія; притомъ называетъ его словомъ Божіимъ, даже написаннымъ Самимъ Богомъ, но никогда не именуетъ священныхъ писателей словомъ „amanuenses“, письмоводители, т. е. Св. Духа. Всѣ указанныя особенности въ ученіи Өеофана объ авторитетѣ свящ. писанія, сравнительно съ ученіемъ протестантовъ, принципируются, или—употребляя славянское выраженіе — возглавляются тѣмъ положеніемъ, что откровеніе Божіе существуетъ не только письменно и подлежательно, но также реально и предлежательно, и что свящ. писаніе существуетъ, какъ несомнѣнное и необходимое откровеніе Божіе въ церкви, а не церковь, какъ слѣдствіе божественнаго откровенія, — въ писаніи. Изъ этого, сознаннаго или несознаннаго, основнаго положенія выходитъ, что самыя лучшія доказательства божественности свящ. писанія—доказательства изъ откровенія Божія въ предлежательномъ мірѣ, каковы: исполненіе пророчествъ, знаменія и чудеса, могущественное дѣйствіе содержимаго въ писаніи ученія, ясное свидѣтельство самихъ противниковъ. Эти доказательства скорѣе могутъ подѣйствовать на невѣрующаго. Что же касается вѣрующихъ, то для нихъ излишне было бы доказывать то, во что они вѣруютъ и что для нихъ составляетъ фактъ ихъ внутренняго опыта.

Что смыслъ этой главы понятъ нами вѣрно, это подтверждается сравненіемъ ея съ соотвѣтственнымъ трактатомъ Белярмина, который точно такъ же доказываетъ авторитетъ свящ. писанія аргументами, могущими произвесть, по мнѣнію протестантовъ, только вѣру человѣческую [1]). Гергардъ не можетъ понять, какимъ образомъ авто-

---

[1]) Достойно замѣчанія, что въ доказательствахъ авторитета свящ. писанія Өеофанъ болѣе сошолся съ тѣмъ, кого самъ называетъ противникомъ, чѣмъ съ тѣми, въ комъ видитъ друзей (§ 34). Вотъ доказательства божественнаго авторитета свящ. писанія у Беллярмина, Libr. 1 de verbo Dei cap. 2: 1) Veritas vaticiniorum. 2) Incredibilis quaedam et plane divina conspiratio atque concordia tot virorum, qui diversis locis, temporibus, linguis, occasionibus sacra volumina conscripserunt. 3). Deus ipse, qui aliquando coelesti animadversione hanc scripturam suam ab humana profanatione defendit. 4). Ipsa scriptura, cujus si verae fuerunt praedicationes rerum futurarum, ut eventus postea comprobavit, cur vera non sint rerum praesentium testimonia? 5). Infinitus numerus miraculorum. Libr. 1 de verbo Dei, caput 2.—Гергардъ на эти доказательства Беллярмина замѣчаетъ: Cum hac deductione nunquam conciliari potest assertio illa, quod

ритетъ свящ. писанія можетъ зависѣть отъ церкви, если его доказываютъ подобнымъ образомъ; но онъ, не сходя съ своей точки зрѣнія, упускаетъ изъ виду, что эти доказательства имѣютъ значеніе чисто апологетическое. Өеофанъ, въ свою очередь, не понимаетъ смысла главныхъ протестантскихъ доказательствъ и, не смотря на прямо заявленное расположеніе къ протестантамъ и несогласіе съ Белярминомъ,—въ существѣ дѣла—все таки сходится съ послѣднимъ, отстраняясь отъ первыхъ. Нѣтъ надобности заподозривать ни Гергарда, ни Өеофана въ неискренности; напротивъ, оба они были очень добросовѣстны, но не различали почвы, на которой стояли, не соображали различія между точкою зрѣнія своего и другихъ. Точку зрѣнія Гергарда, какъ и вообще протестантовъ—ортодоксаловъ его времени, мы уже знаемъ. Какова же точка зрѣнія Өеофана? Если онъ, не смотря на явную враждебность къ Белярмину, невольно однако оказался солидарнымъ съ нимъ въ доказательствахъ авторитета свящ. писанія, то можно полагать несомнѣннымъ, что это зависѣло исключительно отъ сходства въ данномъ случаѣ предположеній и точекъ зрѣнія того и другаго; оба они стояли на церковной почвѣ, оба почерпали вѣру въ писаніе изъ живаго, хотя неодинаково чистаго, церковнаго преданія.

Но изъ предыдущаго намъ извѣстно, что число и форма свойствъ свящ. писанія были неодинаковы у разныхъ протестантскихъ богослововъ; если Өеофанъ въ статьѣ объ авторитетѣ свящ. писанія разошелся съ протестантами, то ничто не мѣшало ему опять сойтись съ ними въ послѣдующихъ главахъ трактата. Прочитавъ тираду Өеофана—въ главѣ о необходимости свящ. писанія—о томъ, что существованіе церкви стало бы сомнительнымъ, еслибы вдругъ по какому либо случаю не оказалось ни одного экземпляра свящ. писанія, предубѣжденный человѣкъ не могъ бы не сдѣлать заключенія, что Өеофанъ заразился относительно библіи фетишизмомъ протестантовъ - ортодоксаловъ. Но и на непредубѣжденный взглядъ ученіе Өеофана о необходимости свящ. писанія даетъ новыя черты

---

scripturae auctoritas unice ab ecclesiae authoritate pendet. — Loci, edit. Berol. p. 28; Cottae t. 2 p. 40.

сходства съ ученіемъ протестантовъ. Тутъ Ѳеофанъ стремится дать понятію о свящ. писаніи, какъ началѣ богословія, церковно-богословское значеніе, и обнаруживаетъ такое-же отрицательное направленіе, какъ въ разсужденіи о началахъ богословія. Свящ. писаніе необходимо для вѣры, для вѣчной жизни, для сохраненія въ цѣломъ, неповрежденномъ видѣ религіозныхъ и нравственныхъ истинъ, для полнаго богословія (§ 69). Такъ какъ оно служитъ источнымъ началомъ послѣдняго (доказат. 1), то Богъ заповѣдуетъ всѣмъ возможно ближе знакомиться съ нимъ (доказ. 2), и ни чрезвычайныя откровенія (доказ. 3), ни іерархическое учительство (доказат. 4) не могутъ замѣнить для церкви свящ. писанія В. и Н. завѣта (доказ. 5): церковь не можетъ существовать безъ свящ. писанія. Очевидно, что три послѣднія доказательства съ нѣкоторою рѣзкостью и натяжкою бьютъ противъ видимой, живой церкви съ ея живою, не письменною преемственностію богопреданнаго ученія и цѣликомъ могли бы быть перенесены въ систему протестантскаго богословія. Но тѣ же доказательства, если мы разсмотримъ ихъ съ той точки зрѣнія, на которой, какъ видно изъ предыдущаго, стоялъ Ѳеофанъ, явятся для насъ въ иномъ свѣтѣ и съ другимъ смысломъ, чѣмъ у протестантовъ. У послѣднихъ подъ этой аргументаціей крылось отрицаніе церкви съ ея римскими злоупотребленіями; у Ѳеофана отрицаются эти же злоупотребленія, слишкомъ близко знакомыя ему, и какъ южноруссу, очень мало удаленному отъ эпохи Богдана Хмельницкаго, и какъ воспитаннику римской школы; но отрицанія церкви мы *не въ правѣ* у него *подозрѣвать*. Да это и *не нужно*: и вѣрующій въ церковь признаетъ необходимость свящ. писанія въ Ѳеофановомъ смыслѣ, если усвоитъ себѣ его понятіе о богословіи, и притомъ—богословіи не просто догматическомъ, а вмѣстѣ и сравнительномъ. Уже одно то обстоятельство, что цѣлая вѣтвь христіанства—протестантство—отвергала, въ главныхъ своихъ представителяхъ, значеніе живой церковной преемственности богопреданнаго ученія,—должно было сдѣлать этотъ источникъ богопознанія непригоднымъ, или вѣрнѣе—не имѣющимъ самостоятельнаго значенія, для такой богословской науки, которая стремилась имѣть авторитетъ и въ глазахъ противниковъ. Что же

касается рѣзкаго сужденія его о томъ, что церковь не можетъ существовать безъ свящ. писанія, то оно обязано своимъ появленіемъ у него не разъ уже замѣченной нами схоластической разрозненности понятій „писаніе“ и „церковь“, и, обставленное ограниченіями необходимости свящ. писанія: „въ наше время“, „при данномъ порядкѣ откровенія Божія“, „не для Бога, а для людей“,—безъ колебанія можетъ быть принято православнымъ въ томъ смыслѣ, что свящ. писаніе есть одно изъ *условій* существованія церкви въ наше время.

Дальнѣйшее раскрытіе церковно-богословскаго значенія свящ. писанія, какъ начала богословія, даютъ главы о его *ясности* и *полнотѣ:* они показываютъ *возможность* того, что признано *необходимымъ,* — со стороны *формы* писанія (ясность) и его *содержанія* (полнота). Какъ и у протестантовъ, ученіе о ясности свящ. писанія направлено противъ исключительнаго іерархическаго учительства и раскрывается въ доказательствахъ, показывающихъ удобопонятность В. и Н. завѣтовъ (доказ. 1) вообще, и въ частности— закона Моисеева (доказ. 2), евангелія (доказ. 3), апостольскихъ писаній (доказ. 4) и всего Новаго Завѣта въ его цѣломъ (доказ. 5). Подобно протестантамъ, Ѳеофанъ ограничиваетъ это свойство свящ. писанія самымъ необходимымъ и обусловливаетъ его озареніемъ свыше. Само собою уже понятно, что какъ это озареніе—на церковной почвѣ—не можетъ вести къ иллюминатству, такъ и отрицаніе значенія іерархическаго учительства—не вообще, а *только* по отношенію къ богословской системѣ—не ведетъ къ отрицанію церкви. Ученіе о полнотѣ свящ. писанія направлено противъ преданія, понимаемаго въ католическомъ смыслѣ, т. е. противъ опредѣленій папъ, являющихся видимыми посредниками между Богомъ и вѣрующими. Ограничивъ понятіе полноты исключеніемъ изъ его объема всего безразличнаго (ἀδιάφορα), Ѳеофанъ доказываетъ, что свящ. писаніе *не должно* дополнять (доказ. 2) или разъяснять чѣмъ либо такимъ, чего въ немъ не содержится (доказ. 3), ибо это значило бы измѣнять опредѣленныя условія договора между Богомъ и людьми (доказ. 4); притомъ же это и *не нужно*, такъ какъ въ свящ. писаніи содержится все необходимое для вѣро-и нравоученія поло-

жительнаго и обличительнаго (доказ. 5),—все, что заключается въ символѣ вѣры, десяти заповѣдяхъ, молитвѣ Господней и таинствахъ (доказ. 6 и 7). Свящ. преданіе православной церкви, какъ согласное съ свящ. писаніемъ или относящееся къ вещамъ безразличнымъ, удерживая подобающее себѣ значеніе, не можетъ однако стоять на ряду съ свящ. писаніемъ, не имѣя само по себѣ значенія *достовѣрнаго божественнаго* откровенія. Если принять въ разсчотъ ограниченія (§ 122) и оговорки Өеофана въ его аргументаціи полноты свящ. писанія, то опять станетъ ясно, что форма и пріемы изложенія у него—протестантскіе, но онъ все-таки остается вѣренъ духу и ученію православія, отвергая съ протестантами испорченное преданіе церковное, но оберегая въ преданіи все то, что—хотя бы только по смыслу—можно найти и въ свящ. писаніи.

Не вдаваясь въ подробное сравненіе второстепенныхъ вещей въ ученіи Өеофана и протестантовъ, мы позволимъ себѣ сдѣлать слѣдующія обобщенія. Въ ученіи Өеофана о священномъ писаніи *протестантское направленіе* сказывается и въ *отрицательномъ характерѣ этого ученія по отношенію къ церкви и ея преданію,* и въ самомъ *планѣ и формѣ изложенія.* Приэтомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что есть въ богословіи Өеофана, сверхъ того, такія черты, которыя были общи всему римско-протестантскому міру. Сюда относится то формальное пониманіе вещей, которое рѣзко разграничиваетъ предметы, являющіеся совершенно отдѣльными только въ отвлеченіи, а не въ дѣйствительности, какъ церковь и свящ. писаніе. Тоже формальное пониманіе дѣла сказывается въ тирадѣ Өеофана о невозможности церкви безъ свящ. писанія и въ пониманіи этого послѣдняго, какъ instrumentum foederis seu testamenti, словно дѣло идетъ о юридическомъ договорѣ въ собственномъ смыслѣ. Все это—ближайшимъ образомъ—результатъ богословской схоластики, и—въ дальнѣйшемъ своемъ происхожденіи—послѣдствіе вліянія римской образованности. Впрочемъ, въ римско-протестантскомъ мірѣ этотъ формализмъ пониманія, эта разрозненность понятій — отразились и въ самой дѣйствительности; но въ православномъ мыслителѣ они являлись чистою схоластикою, т. е. приганиваніемъ даннаго содержанія къ готовой логической формѣ,

не для него созданной и потому не вполнѣ къ нему подходящей, или—другими словами — обработкой православнаго ученія по протестантскому образцу и размѣру. Отсюда постоянное несоотвѣтствіе между отрицательными сужденіями протестантствующаго Ѳеофана и ихъ положительными, вполнѣ православными, предположеніями. Ѳеофанъ постоянно говоритъ о свящ. писаніи съ чисто протестантскимъ благоговѣніемъ къ нему и не замѣчаетъ, повидимому, что для протестантовъ-ортодоксаловъ въ свящ. писаніи дѣйствительно— все, а безъ писанія — нѣтъ ничего, между тѣмъ какъ для православнаго не одно свящ. писаніе, а вся церковь есть постоянно продолжающееся откровеніе Божіе. При этомъ Ѳеофанъ низводитъ, повидимому, свящ. преданіе съ подобающаго ему мѣста на болѣе низкое, хотя въ подтвержденіе своихъ доказательствъ всегда приводитъ массу святоотеческихъ свидѣтельствъ. Ѳеофанъ беретъ напрокатъ у Аманда Полянскаго (что будетъ доказано послѣ) и другихъ протестантовъ готовые отдѣлы ученія о свящ. писаніи и по этимъ рубрикамъ, созданнымъ для потребностей протестантскаго богословія, развиваетъ православное ученіе. И не смотря на все это, онъ все-таки остается дѣйствительно православнымъ, потому что благоговѣйное почитаніе свящ. писанія не можетъ вести къ отрицанію ни православной церкви, ни православнаго преданія, какъ не только согласныхъ съ свящ. писаніемъ, но и неразрывно связанныхъ съ нимъ въ одно общее цѣлое. Такимъ образомъ, для насъ становится понятною казавшаяся загадочною увѣренность Ѳеофана въ умѣстности протестантскаго ученія о свящ. писаніи въ православной богословской системѣ.

Пл. Червяковскій.

Порывъ къ единенію церквей 17 лѣтъ назадъ

(Матеріалы для будущаго рѣшенія вопроса).

Достопочтенный профессоръ императорскаго новороссійскаго университета протоіерей В. А. Войтковскій доставилъ редакціи интересную переписку по вопросу объ единеніи церквей, относящуюся къ концу пятидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія. Вотъ письмо, при которомъ мы получили отъ него печатаемые ниже документы:

«Честь имѣю препроводить редакціи «Переписку барона Гакстгаузена съ Высокопреосвященнымъ Филаретомъ, митрополитомъ московскимъ и Андреемъ Николаевичемъ Муравьевымъ о необходимости установленія моленій о возсоединеніи церкви русской съ церковью римскою.

«Имена барона Гакстгаузена, Высокопреосвященнаго митрополита Филарета и Андрея Николаевича Муравьева пользуются въ Россіи очень большою извѣстностію, чтобы переписка между ними о дѣлахъ церкви не заслуживала вниманія. Всѣ эти три мужа, достигши одинаково почтенныхъ лѣтъ, въ послѣднее десятилѣтіе, довольно скоро одинъ за другимъ, оставили этотъ міръ и перешли въ вѣчность. Память объ нихъ еще очень жива. Предметъ горячихъ стремленій барона Гакстгаузена и съ нимъ многихъ германскихъ католиковъ,—возсоединеніе церквей,—въ наше время нашолъ не менѣе жаркихъ ревнителей и дѣятелей въ обществѣ такъ называемыхъ старокатоликовъ, хотя нынѣшнія стремленія имѣли основою иныя особыя событія, носятъ иной характеръ, употребляютъ для цѣли другія средства.

«Сообщаемая мною переписка вручена мнѣ въ литогравированной тетради на французскомъ языкѣ въ 1864 году самимъ барономъ Гакстгаузеномъ въ Карлсбадѣ, куда онъ пріѣзжалъ на нѣсколько дней на поклонъ покойной Великой Княгинѣ Еленѣ Павловнѣ. Къ перепискѣ приложенъ Гакстгаузеномъ листокъ изъ какого-то повременнаго нѣмецкаго изданія, заключающій въ себѣ «Воззваніе къ евангелическимъ христіанамъ» тоже о моленіяхъ для возсоединенія церквей.

«Предлагаю переводъ какъ переписки, такъ и воззванія».

Къ сказанному о. протоіереемъ Войтковскимъ объ означенной перепискѣ мы находимъ нужнымъ присовокупить лишь то, что печатая доставленные документы редакція имѣетъ въ виду познакомить читателей съ недавнею попыткою единенія церквей, такъ безслѣдно пропавшею даже для памяти настоящаго поколѣнія. Попытка эта исходила изъ той же Германіи, которая нынѣ въ лицѣ своихъ старокатоликовъ снова возбудила этотъ вопросъ и, повидимому, нашла больше сочувствія у насъ и на востокѣ, чѣмъ прежде. Къ чему бы ни повели планы и проэкты единенія, составляемые старокатоликами, во всякомъ случаѣ для всесторонняго обсужденія дѣла не будетъ излишне обнародованіе слѣдующихъ четырехъ документовъ, обязательно доставленныхъ намъ многоуважаемымъ профессоромъ новороссійскаго университета.

I. Письмо барона Августа Гакстгаузена къ высокопреосвященному Филарету, митрополиту московскому.

Беру смѣлость писать вамъ, чтобы доложить вашему высокопреосвященству о событіи, которое не можетъ не обратить вашего вниманія.

Всѣ епископы Германіи, видя, что сила и дерзость враговъ христіанства и всякаго откровенія возрастаютъ, и размышляя о гибельныхъ послѣдствіяхъ, могущихъ отсюда произойти для религіи и общества, нашли необходимымъ позаботиться о наиболѣе дѣйствительныхъ средствахъ, которыя можно было бы употребить для отраженія этихъ нападокъ. Помолившись о просвѣщеніи Св. Духа, зрѣло разсудивши предъ лицемъ Бога и согласившись между собою объ этомъ важномъ предметѣ, они пришли къ той мысли, что гибельное раздѣленіе, столько вѣковъ отдѣляющее Востокъ и Западъ, служитъ причиною радости и торжества для противниковъ, точно такъ же, какъ оно служитъ причиною скорби для всѣхъ истинныхъ чадъ церкви, и вслѣдствіе этого они возъимѣли живѣйшее желаніе возобновить узы, связывавшіе нѣкогда церкви греческую и латинскую. Нашимъ епископамъ не безъизвѣстны тѣ великія препятствія, которыя дѣлаютъ труднымъ такое возсоединеніе; но они также знаютъ, что ни-

чего нѣтъ невозможнаго для Бога, и что все обѣщано молитвѣ. *Просите, и дастся вамъ; ищите и обрящете; толцыте и отверзется вамъ (Матѳ. VII, 7); и еже аще что просите отъ Отца во имя Мое, то сотворю* (Іоан. XIV, 13). И какъ бы мы могли быть неуслышанными, когда мы просили бы у Бога того, чего просилъ Самъ Спаситель нашъ съ такою настойчивостію наканунѣ своей смерти, то есть, чтобы всѣ тѣ, которые увѣруютъ въ Него, были едино, какъ Отецъ въ Немъ и какъ Онъ во Отцѣ, дабы міръ зналъ, что Отецъ послалъ Сына. Именно о всѣхъ насъ, увѣровавшихъ въ Іисуса Христа чрезъ проповѣдь апостоловъ, молился Спаситель; насъ-то именно хочетъ Онъ видѣть въ полномъ единеніи: потому-то, и мы въ нашихъ молитвахъ должны просить о томъ же благодатномъ единеніи.

И такъ размышляя обо всемъ этомъ, наши епископы возъимѣли мысль обратиться къ Богу съ пламенными моленіями, дабы Онъ Своею безконечною благостію положилъ конецъ этому печальному раздѣленію, и отнялъ преграду, отдѣляющую насъ однихъ отъ другихъ. Чтобы такимъ молитвамъ дать болѣе силы и единенія, они образовали общество, въ силу котораго, во всѣ воскресные дни, во всѣхъ приходскихъ церквахъ ихъ епархій, всенародно возносятся Богу молитвы о возсоединеніи церквей. И чтобы выразить духъ любви, ихъ одушевляющій, они заимствовали изъ литургіи св. Іоанна Златоустаго, великаго учителя востока, даже формулы молитвъ, которыя они сами произносятъ и обязываютъ произносить всѣхъ вѣрующихъ, ввѣренныхъ ихъ попеченію. Эти молитвы, высокопреосвященнѣйшій, выражены въ слѣдующихъ словахъ: молимъ Господа о мирѣ всего міра, о благостояніи святыхъ божіихъ церквей и соединеніи всѣхъ; и даждь намъ единѣми усты и единѣмъ сердцемъ славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя Твое, Отца и Сына и Св. Духа, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Впрочемъ, высокопреосвященнѣйшій, вы увидите все это въ подробностяхъ, если удостоите обратить ваше вниманіе на постановленія общества, которыя я имѣю честь присемъ препроводить. Я принималъ нѣкоторое участіе въ основаніи этого дѣла; я руководился въ этомъ предпріятіи и моими чувствами христіанина, и моею

любовью къ Россіи, и я считалъ бы себя весьма счастливымъ, если бы мои усилія заслужили ободреніе и одобреніе вашего высокопреосвященства.

Мои надежды подымаются еще выше. И почему мнѣ не высказать ихъ? Я спрашиваю себя, почему бы св. Синодъ, видя наши усилія ускорить молитвами моментъ возсоединенія церквей, не могъ бы также предписать особыя молитвы по всей Россіи, дабы испросить у милосердія Божія прекращеніе нашихъ раздѣленій. Мнѣ кажется, что еслибы съ обѣихъ сторонъ, съ сердцемъ правымъ вознесены были къ Богу горячія молитвы съ этою цѣлію, то невозможно, чтобы милосердіе Божіе не преклонилось.

Мнѣ не безъизвѣстно, что въ досточтимой литургіи, полученной вами отъ св. Іоанна Златоустаго, вы ежедневно молитесь о соединеніи церквей; но можетъ быть пришло время обратиться къ Богу съ моленіями болѣе нарочитыми и болѣе усильными.

Съ наступленіемъ сего года [1]), весь католическій міръ Германіи, епископы, духовенство, милліоны благочестивыхъ и вѣрующихъ душъ, ежедневно будутъ возносить непрестанныя молитвы къ Богу, чтобы испросить у Его милосердія прекращеніе горестнаго раздѣленія между братьями, которыхъ должны бы соединять узы самой искренней любви. О, какое зрѣлище было бы для Неба, еслибы весь народъ русскій, столь многочисленный и такъ могущественный, возносилъ въ тоже самое время къ Богу свои молитвы для испрошенія той же милости, особенно, еслибы можно было принять за формулу сей молитвы тѣже самыя слова, которыя мы приняли,—слова, заимствованныя у св. Іоанна Златоуста и другихъ великихъ святыхъ, къ которымъ Востокъ и Западъ питаютъ одинаковое уваженіе и одинаковую любовь.

Богъ содержитъ въ Своей рукѣ сердца царей и народовъ; Его Провидѣніе располагаетъ событіями во благо Своей церкви. Императоръ Александръ II открываетъ для Россіи новую эру, и вся Европа единогласными кликами привѣтствуетъ его. Никогда, мо-

[1]) Годъ въ концѣ письма не означенъ; но судя по времени отвѣта А. Н. Муравьева на это письмо, должно полагать, что оно было писано въ началѣ 1859 года.

жетъ быть, умы не были лучше настроены; никогда, можетъ быть, они не уступали болѣе движеніямъ взаимной благорасположенности! Не слѣдовало ли бы вамъ воспользоваться благопріятнымъ мгновеніемъ и доказать внимательной вселенной, что не вы причиною тому, что старыя преграды не падаютъ и что божественная любовь не скрѣпляетъ узъ, связывавшихъ нѣкогда Востокъ и Западъ?

Знаю, что вы съ ревнивою заботливостію должны охранять православіе вашей вѣры, чистоту вашихъ преданій, соблюденіе вашихъ обрядовъ и вашихъ обычаевъ. Но вы ничѣмъ не рискуете; вы не жертвуете никакими интересами. Въ чемъ собственно сущность дѣла? Въ томъ, чтобы возносить къ Богу молитвы, — молитвы, которыя уже существуютъ въ вашихъ сердцахъ и на вашихъ устахъ. Можетъ ли быть что нибудь опасное въ томъ, чтобы призывать Бога, чтобы просить у Него исцѣленія раны, которую мы всѣ оплакиваемъ? Эти молитвы ничего не предрѣшаютъ, и весь вопросъ оставляютъ въ рукахъ Того, Кто есть сама мудрость и безконечная любовь.

Будутъ ли въ состояніи эти побужденія тронуть святѣйшій Синодъ и склонить Его учредить эти молитвы, — я этого вовсе не знаю; но что я знаю, высокопреосвященнѣйшій, такъ это то, что я вполнѣ былъ бы спокоенъ на счетъ этого дѣла, если бы ваше высокопреосвященство взяли на себя представить мою просьбу и поддержать ее. Я знаю, какимъ безмѣрнымъ авторитетомъ пользуется ваше слово; я знаю, съ какимъ уваженіемъ и почтеніемъ оно выслушивается. Поэтому я не сомнѣваюсь, чтобы столь благое и столь святое дѣло легко не восторжествовало въ совѣтахъ св. Синода, когда бы оно туда было представлено подъ покровомъ вашего имени!

Высокопреосвященнѣйшій! Есть люди, которыхъ Богъ избралъ Себѣ отъ колыбели, которыхъ чудеснымъ образомъ приготовилъ, которыхъ вознесъ выше всего народа, которымъ покорилъ умы и сердца; Онъ имъ предназначилъ совершить одно изъ великихъ дѣлъ, которыя начертываются въ лѣтописяхъ народовъ, въ лѣтописяхъ церкви, и которыя должны имѣть безсмертный отголосокъ даже въ небѣ.

Не одинъ ли изъ такихъ людей вы, высокопреосвященнѣйшій? На какое болѣе великое дѣло вы можете возложить вашу руку, какъ не на такое, которое должно приготовить возстановленіе мира между церковью греческою и церковью латинскою? Какое событіе можетъ имѣть бо́льшую важность на землѣ и произвести бо́льшую радость на небѣ?

Заклинаю васъ, высокопреосвященнѣйшій! не откажите мнѣ въ милости, о коей я васъ прошу. Передайте св. Синоду просьбу, съ которою я къ нему обращаюсь; подкрѣпите ее вашимъ мощнымъ одобреніемъ; устраните всѣ препятствія, которыя могли бы помѣшать образованію этого благочестиваго общества моленій о возсоединеніи церквей. Когда вы сдѣлаете это великое дѣло,—я не говорю, что вы сдѣлаете много для вашей славы, — я знаю, что вы выше этихъ человѣческихъ разсчотовъ; но вы сдѣлаете много для славы Бога, Коего имя да будетъ благословенно во вѣки вѣковъ, аминь.

Имѣю честь быть и проч.

2. Письмо Андрея Николаевича Муравьева къ барону Гакстгаузену.

Господинъ Баронъ!

Не подивитесь, когда получите письмо отъ незнакомца въ отвѣтъ на ваше письмо къ московскому митрополиту. Я случайно находился у его высокопреосвященства во время полученія вашего письма, и вотъ почему я считаю себя обязаннымъ отвѣчать на это письмо по моей ревности о православной церкви, тѣмъ болѣе, что по законамъ страны, ни одинъ епископъ не можетъ вести переписки съ иностранцемъ помимо своихъ церковныхъ властей (en dehors de ses autorités écclesiastiques). Можетъ быть даже, я вамъ не совсѣмъ незнакомъ по какимъ либо изъ многочисленныхъ моихъ сочиненій, переведенныхъ на нѣмецкій языкъ, какъ наприм. по моей исторіи россійской церкви и по моимъ письмамъ о богослуженіи восточной церкви. Я осмѣливаюсь также препроводить вамъ три моихъ книжки о религіозной распрѣ Востока и Запада, изъ которыхъ вамъ можно будетъ понять, что̀ побуждаетъ теперь меня от-

въчать; а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ полагаю, вы найдете въ нихъ нѣкоторыя свѣдѣнія о православіи восточной церкви и о причинахъ раздѣленія, которыя до нынѣ остались для васъ неизвѣстными, такъ какъ Западъ всегда заключонъ въ самомъ себѣ и не хочетъ ничего знать внѣ своего, такъ называемаго, центра. Что касается вашихъ, баронъ, собственныхъ сочиненій, то мы всѣ въ удивленіи отъ глубокаго знанія, съ какимъ вы изслѣдовали нашу страну во всѣхъ отношеніяхъ; потому что между иностранцами вы одинъ и единственный могли съ такою проницательностію черпать изъ чистыхъ и первыхъ источниковъ и представить столь вѣрную картину русскаго общества во всѣхъ его отрасляхъ. И потому-то ваше прекрасное сочиненіе навсегда останется памятникомъ вашей учоности и правдивости иностранца, занимающагося описаніемъ чужой страны. Но возвратимся къ вашему письму. Не прогнѣвайтесь, баронъ, если я, при моей обычной искренности, осмѣлюсь не одобрить поступка нѣмецкаго клира по отношенію къ московскому митрополиту, хотя безъ всякаго сомнѣнія ревность дому Божію побудила васъ сдѣлаться органомъ вашихъ собратій по церкви.

Псалмопѣвецъ имѣлъ основаніе сказать: *се что добро, или что красно, но еже жити братіи вкупѣ* (132), или въ мирѣ и единеніи; но чтобы привести братьевъ къ этому взаимному единенію, надобно также углубиться въ изслѣдованіе причины, которая послужила основаніемъ роковаго раздѣленія, удручающаго церкви. Вы мнѣ скажете: „мы просимъ только простыхъ молитвъ для возсоединенія церквей; что можетъ быть болѣе невиннаго и болѣе каноническаго, тѣмъ болѣе, что самыя эти молитвы заимствованы изъ чина литургіи св. Іоанна Златоустаго; слѣдовательно, онѣ вполнѣ въ духѣ Востока“. И однако, при всей кажущейся простотѣ и наивности этой просьбы, она въ тоже время не свободна отъ тонкой уловки, если позволено такъ выразиться въ такомъ святомъ дѣлѣ. И во первыхъ, если эти молитвы намъ принадлежатъ вполнѣ, и съ точностію повторяются вечеромъ и утромъ во всѣхъ нашихъ церквахъ, на вечернѣ, утрени и обѣднѣ, въ самыя торжественныя мгновенія нашихъ божественныхъ службъ; то для чего еще требовать уполномоченія произносить ихъ? Ежедневное повтореніе ихъ три раза не

достаточно ли уже само по себѣ? Между тѣмъ, мнѣ кажется, весьма ошибаются на счотъ истиннаго смысла этихъ молитвъ, когда думаютъ прилагать ихъ къ дѣлу *возсоединенія* церквей, такъ какъ здѣсь дѣло идетъ только о непрерывности существующаго уже между ними единенія.

Мы молимся еще о мирѣ всего міра, о благостояніи святыхъ церквей Божіихъ и соединеніи всѣхъ. Я не думаю, чтобы западная церковь могла логически усвоять церкви восточной характеръ святой и церкви Божіей, называя ее въ тоже время схизматическою, хотя и не обвиняя въ ереси. Еще менѣе было бы логично церкви восточной называть святою церковь римскую, тѣмъ болѣе, что кромѣ раскола она обвиняетъ ее въ заблужденіи относительно древняго догмата объ исхожденіи Св. Духа и новаго, очень произвольнаго догмата о непорочномъ зачатіи. Это новая пропасть, которую римскій первосвященникъ благоволилъ въ наши дни вырыть между двумя церквами, чтобы угодить іезуитамъ еще болѣе, чѣмъ набожнымъ дамамъ. Какъ же вы хотите, чтобы мы въ нашихъ молитвахъ называли римскую церковь святою, и въ тоже время обвиняли ее въ заблужденіи. Это не было бы съ нашей стороны разумно. Мы можемъ съ любовью терпѣть между свѣтскими лицами такого рода толкованіе, которое соединяете вы съ этою мирною молитвою, не возбуждая въ насъ удивленія; но не можемъ сообщить этой молитвѣ каноническимъ образомъ превратнаго смысла, который не можетъ быть съ нею совмѣстимъ.

Посмотримъ далѣе, чего вы требуете отъ знаменитаго митрополита московскаго, который составляетъ великую славу нашей церкви, и которому, смѣю сказать, въ настоящее время не найти подобнаго на цѣломъ западѣ. Вы ему внушаете, ad majorem Dei gloriam, испросить у св. Синода введеніе этихъ молитвъ, не только для возсоединенія церквей, что съ вашей стороны было бы еще довольно невинно, но, какъ вы выражаете это весьма категорически, для того, чтобы возвратить къ центру единства, который есть Римъ, всѣхъ тѣхъ, которые отъ него отдѣлились [1]). Это ужъ превышаетъ

[1]) Эта мысль вѣроятно выражена въ постановленіяхъ общества, препровожденныхъ барономъ митрополиту, но намъ неизвѣстныхъ.

всякую мѣру, и однако мы должны быть осмотрительными, по совѣту апостола, даже въ нашей ревности.

Былъ ли бы нашъ добрый пастырь достоинъ носить свой бѣлый, митрополичій клобукъ, еслибы, не будучи убѣжденъ, что онъ находится въ расколѣ, онъ не помедлилъ бы ни одной минуты возвратиться къ центру единства, вами указываемаго? Еслибы по вашему доброму совѣту, онъ обратился къ Св. Синоду для исходатайствованія у него такого рода молитвъ, которыя бы способствовали введенію его церкви въ лоно римскаго католичества; то онъ прежде всего долженъ былъ бы такъ выразиться: братья мои, мы всѣ находимся въ заблужденіи, будемъ молить Бога о нашемъ просвѣщеніи, и составимъ, какъ во время оно, соборъ, который могъ бы рѣшить истину оспориваемыхъ догматовъ. Такое требованіе было бы въ тоже самое время каноническимъ и разумнымъ, подъ условіемъ однако, чтобы знаменитый митрополитъ сознавалъ, что онъ находится въ расколѣ; въ противномъ случаѣ, такое требованіе было бы вполнѣ излишнимъ и даже неразумнымъ, оскорбительнымъ для достоинства церкви, которой онъ служитъ представителемъ съ такимъ величіемъ въ теченіи сорока лѣтъ.

Простите, баронъ, если я осмѣливаюсь такъ открыто выражаться; но это потому, что я нѣсколько разъ имѣлъ случай примѣчать, какъ Западъ мало практиченъ, когда онъ хочетъ разсуждать о средствахъ соединенія, потому что онъ всегда дѣйствуетъ съ надменностію по отношенію къ восточной церкви, желая наложить на нее свои законы, не углубляясь хорошо въ истинную причину раздѣленія: „еслибы мы судили сами себя; то не были бы судимы, чтобы не быть осужденными съ міромъ“ (1 Кор. XI, 31. 32). Увѣряю васъ, что ничто такъ не утвердило меня въ православіи моей вѣры и моей церкви, какъ мое путешествіе въ Римъ въ 1845 году, и я сожалѣю, что вы не можете читать моихъ писемъ о Римѣ, изъ коихъ только нѣкоторые отрывки переведены въ моихъ религіозныхъ вопросахъ (Questions religieuses).

Я посылаю вамъ, баронъ, это письмо изъ Кіева, куда я пріѣхалъ на лѣто, чрезъ посредство нашей миссіи въ Берлинѣ, которая вамъ доставитъ также мои сочиненія. На осень я надѣюсь возвра-

титься въ Петербургъ, гдѣ я живу уже нѣсколько лѣтъ по причинѣ моей службы какъ при дворѣ, такъ и въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ. Я еще разъ прошу у васъ прощенія за мою крайнюю откровенность; но я думаю, что въ дѣлѣ церкви нельзя не быть откровеннымъ. Кромѣ того, я не хотѣлъ, чтобы ваше письмо къ митрополиту осталось безъ отвѣта, дабы вы не могли приписать его молчаніе недостатку вниманія къ лицу, такъ уважаемому, равно недостатку ревности къ дѣлу церкви. Да, будемъ любить другъ друга, да исповѣдуемъ Отца, Сына, и Св. Духа; но начнемъ съ осужденія самихъ себя и съ углубленія въ истинную причину роковаго раздѣленія, въ которомъ Римъ чрезъ свои догматическія нововведенія и чрезъ свой высокомѣрный духъ болѣе виновенъ, чѣмъ Востокъ, всегда смиренный въ своей вѣрѣ и въ своемъ обрядѣ. Прошу васъ прочесть со вниманіемъ мои религіозные вопросы (Questions religieuses), и если возможно, пріобрѣсть себѣ греческій переводъ моей книги о вселенской церкви, напечатанный въ Аѳинахъ.

Примите, баронъ, и проч.

Андрей Муравьевъ, дѣйствительный статскій совѣтникъ, камергеръ Его Императорскаго Величества.

Кіевъ.
6 іюня, 1859 года.

3. Отвѣтъ барона Гакстгаузена Андрею Николаевичу Муравьеву.

Господинъ статскій совѣтникъ и камергеръ!

Благодарю васъ за письмо, коимъ вы меня почтили, и за лестный отзывъ о моихъ сочиненіяхъ относительно Россіи. Благодарю также за откровенность, которою вы въ вашемъ письмѣ пользуетесь не только съ умѣренностію, но часто даже съ излишествомъ. Тѣ похвалы, какія вы воздаете вашей откровенности, даютъ мнѣ разумѣть, что это такое качество, которое Вы умѣете надлежащимъ образомъ цѣнить, и которое вамъ пріятно будетъ найти въ моемъ отвѣтѣ на ваше письмо. Я постараюсь съ этитъ качествомъ

соединить евангельскую мудрость, которая состоитъ главнѣйшимъ образомъ въ томъ, чтобы утверждать только то, что имѣетъ основаніе (á ne rien avancer qui ne soit solide), а также—христіанскую простоту, которая идетъ прямо къ цѣли, пользуясь средствами, только признаваемыми нравственностію естественною и религіозною.

Послѣ этого вступленія позвольте мнѣ, милостивый государь, разрѣшить вамъ прежде всего загадку, которую, кажется, представляютъ вамъ мои сочиненія. Вы, кажется, удивляетесь тому, что я, чужой для Россіи, съумѣлъ писать о вашей странѣ съ точностію, тогда какъ многіе другіе публицисты избрали ложный путь, разсуждая о томъ же предметѣ. Повѣрьте мнѣ, что тутъ нѣтъ ничего удивительнаго. Я люблю Россію, люблю русскихъ; а что любятъ, то и понимаютъ. Ненависть, по пословицѣ, слѣпа; или, если вамъ угодно, ненависть видитъ предметы съ одной лишь стороны, и притомъ—со стороны не хорошей. Ея зрѣніе такъ обманчиво, что ей кажется дурнымъ то, что на самомъ дѣлѣ хорошо; однимъ словомъ, она дѣлаетъ предметомъ своего отвращенія все, на что ни взглянетъ. Благодаря чувствамъ справедливости и благорасположенности, которыя Богъ вложилъ и сохранилъ въ моемъ сердце, я старался смотрѣть на Россію такъ, какъ бы она была моимъ собственнымъ отечествомъ; и вотъ почему мнѣ удалось понять ее лучше, чѣмъ многимъ другимъ писателямъ, которые занимались ею. Но вы, милостивый государь, чувствуете, что я никогда не напиралъ бы на этотъ пунктъ, еслибы не надобно было извлечь изъ него урокъ, очень полезный. Какъ любовь, питаемая мною къ Россіи, сдѣлала для меня возможнымъ хорошо узнать Россію; точно также чувства, исполненныя любви, христіанъ восточныхъ по отношенію къ западнымъ, и западныхъ по отношенію къ восточнымъ, служатъ первымъ необходимымъ условіемъ, чтобы тѣмъ и другимъ надлежащимъ образомъ взаимно сблизиться. Я не хочу, милостивый государь, ставить себя вашимъ судьею, но я обращаюсь къ суду вашей совѣсти: написано ли ваше письмо ко мнѣ, равно какъ и ваши письма о Римѣ и другія ваши сочиненія подъ вліяніемъ достолюбезной любви?

Предоставляя вамъ вполнѣ судъ надъ вами самими, я однакожъ долженъ съ откровенностію, которую я вамъ обѣщалъ, сообщить

вамъ тѣ главныя впечатлѣнія, которыя произвело на меня ваше письмо. Во-первыхъ, я никогда не повѣрю, чтобы его высокопреосвященство, высокопреосвященный Филаретъ сдѣлалъ васъ своимъ секретаремъ; еще менѣе, — чтобы вы вѣрно выразили его чувства. Такъ вы пишете ко мнѣ не изъ Москвы, а изъ Кіева; вы меня отправляете къ вашимъ собственнымъ книгамъ, вмѣсто того, чтобы меня отправить къ сочиненіямъ его высокопреосвященства. Потомъ вы мнѣ говорите о вашемъ путешествіи въ Римъ, о впечатлѣніяхъ, вами получонныхъ, о вашей православной вѣрѣ и о вашей ревности къ восточной церкви. Вы должны понять, что все это ни чуть не можетъ имѣть вліянія на примиреніе церквей; все это служитъ къ одному только,—къ тому, чтобы показать, что вы всецѣло поставили себя на мѣстѣ достойнаго іерарха Москвы. Такое поведеніе со стороны какого либо нѣмца или француза вызвало бы въ его отечествѣ нѣчто болѣе, чѣмъ одну улыбку; но я смѣю вѣрить, что на столько знаю Россію, чтобы могъ сказать, что свѣтскія лица, цѣликомъ (in factotum) прообразившіяся въ духовныхъ, не болѣе имѣютъ тамъ значенія.

Все ваше письмо, милостивый государь, имѣетъ одну только цѣль,—воспрепятствовать всякому сближенію между двумя церквами. Для этого вы не только преувеличиваете препятствія возсоединенія; но еще мѣшаете тѣмъ, которые бы хотѣли устранить эти препятствія. Это ли, милостивый государь, духъ Іисуса Христа, Который молился, чтобы вѣрующіе въ Него были едино; Который далъ Своей церкви апостоловъ, пророковъ, евангелистовъ, пастырей и учителей съ одною цѣлію святаго единенія, и Который,—чтобы сказать главное,—не хотѣлъ, чтобы было раздѣленіе между Его учениками—и произшедшими отъ племени Авраамова, и принятыми изъ язычества? Нѣтъ, милостивый государь, нашъ Спаситель не есть Богъ раздѣленія, но Богъ мира, какъ говоритъ апостолъ, и первые виновники раздѣленій, отъ коихъ церковь страдаетъ, не одни лишь виновны; всѣ тѣ, которые работаютъ съ цѣлію увѣковѣчить существующія раздѣленія или воспрепятствовать ихъ уничтоженію, идутъ одинаково наперекоръ первымъ обязанностямъ истиннаго христіанина.

Какъ чувства и языкъ высокопреосвященнаго Филарета далеки

отъ того духа ненависти, для котораго раздѣленія, отдѣляющія дѣтей отъ Единаго Отца, никогда не довольно глубоки! Въ „пространномъ катихизисѣ православныя каѳолическія восточныя церкви“, котораго авторъ, какъ всему міру извѣстно, есть исключительно или главнымъ образомъ достойный іерархъ Москвы, онъ спрашиваетъ: какую обязанность налагаетъ на насъ единство церкви? И съ апостоломъ отвѣчаетъ: „стараться всѣмъ намъ, блюсти единеніе духа въ союзѣ мира“. Миролюбивый духъ—вотъ слѣдовательно великая обязанность христіанина. Но такой духъ, что онъ дѣлаетъ? Отвѣчаетъ ли онъ, подобно вашему превосходительству, на слова мира, съ которыми я имѣлъ честь обратиться къ высокопреосвященному митрополиту московскому, обвиненіями въ „завзятости, въ духѣ высокомѣрномъ, въ гордости“, брошенными противъ своихъ братій? Старается ли онъ вызвать съ противоположной стороны взаимныя обвиненія, и такимъ образомъ раздражать умы? Или онъ старается бросить покрывало на прошедшее? Не избѣгаетъ ли онъ даже розысканій, на какой сторонѣ первая вина, помышляя только о томъ, какъ бы возстановить, во что бы ни стало, древнее единство, и какъ бы примирить раздѣленныхъ братій? Я видѣлъ, милостивый государь, архіереевъ и священниковъ русскихъ; я между ними нашелъ нѣкоторыхъ, которые имѣли нѣкоторыя предубѣжденія противъ западной церкви; но я не помню, чтобы я между ними встрѣтилъ такихъ, которые были чужды духа миролюбія до того, чтобы ставить препятствія возсоединенію, еслибы оно могло состояться приличнымъ образомъ, или которые отказались бы способствовать къ исполненію этого великаго дѣла. И еслибы духъ противленія и памятолюбія одушевлялъ до такой степени ваше духовенство; то не было ли бы это осязательнымъ доказательствомъ, что Духъ Святый вполнѣ удалился отъ него, и что ничто уже не связываетъ его съ виноградною лозою, І. Христомъ? Да, милостивый государь, я скажу вамъ съ прискорбіемъ, что вы находитесь въ полнѣйшемъ самообольщеніи, считая себя органомъ русскаго духовенства; вы не раздѣляете его истинныхъ чувствъ, и вашъ языкъ не соотвѣтствуетъ его самымъ пламеннымъ желаніямъ.

И посмотрите, какъ далеко вы простираете излишество! вы

утверждаете, что преосвященный Филаретъ не отвѣчаетъ мнѣ самъ потому, что онъ не можетъ вести переписки съ иностранцемъ помимо церковныхъ властей,—онъ, занимающій первую каѳедру въ Россіи. Вотъ толкованіе закона вашей страны, которое едва ли бы пришло на мысль самому деспотическому димократу. Какъ! Его высокопреосвященство долженъ былъ отослать мое письмо прокурору Св. Синода прежде, чѣмъ прочтетъ его? Онъ, пастырь, поставленный для споспѣшествованія дѣлу единенія церкви, онъ не можетъ говорить Св. Синоду о томъ, чтобы возносить Богу молитвы съ цѣлію подвинуть это великое дѣло! Онъ не можетъ даже извѣстить меня о полученіи моего письма! О, милостивый государь! Не говорите мнѣ болѣе о вашей ревности, о вашей любви къ церкви православной: вы представляете ее рабою, которая безъ дозволенія господина не можетъ даже открыть уста; по вашему взгляду, уста пресвитеровъ, которыя надобно вопрошать о мудрости, не могутъ въ Россіи двигаться иначе, какъ только по доброй волѣ правительства, и слово Божіе, которое римскіе невѣрные не могли связать съ св. Павломъ, будто бы такъ сковано у васъ руками христіанскими, что, имѣя назначеніемъ огласить всѣ концы вселенной, оно будто бы не могло быть передано въ нѣсколькихъ строкахъ записки! Повѣрьте мнѣ, милостивый государь, что это ужъ слишкомъ; вы не знаете, что такое невѣста Христова, вы не знаете, что такое епископъ. Удивительно ли послѣ этого, что увлеченные до такой степени духомъ самообольщенія (vestige?), вы такъ дурно поняли мое письмо? Что я сказалъ, что я скажу еще его высокопреосвященству, митрополиту московскому и его братьямъ по епископству? Чрезъ крещеніе мы всѣ сдѣлались усыновленными братьями І. Христа, мы должны составлять одно только семейство. Но между нами существуетъ злополучное раздѣленіе, Востокъ не согласенъ съ Западомъ; нешвенный хитонъ І. Христа растерзанъ. Мы всѣ оплакиваемъ это ужасное зло, коего послѣдствія особенно пагубны въ наши злыя времена, когда духъ тьмы подрываетъ самыя основанія всего христіанства. Итакъ оставимъ наши взаимныя обвиненія и обратимся къ престолу милосердія съ молитвою къ начальнику мира, дабы Онъ Своею божественною благодатію сблизилъ сердца и разсѣялъ препятствія къ

совершенному единенію. Вотъ во всей своей простотѣ сущность моего письма. Если хотите, я въ немъ еще упомянулъ о томъ, что дѣлается для достиженія этой великой цѣли въ епархіяхъ Германіи. Я сказалъ въ частности, что избравъ молитву Св. Іоанна Златоустаго о единеніи церквей предпочтительно предъ молитвою римскаго служебника, католическіе епископы хотѣли чрезъ это дать залогъ своего уваженія къ церкви Восточной; наконецъ я пригласилъ преосвященнаго Филарета употребить свое вліяніе, чтобы и въ церкви русской были также предписаны нарочитыя молитвы для возстановленія древняго единства. Какъ же, милостивый государь, о дѣлѣ, столь простомъ, столь согласномъ съ Духомъ І. Христа, вы осмѣливаетесь сказать, что оно „не чуждо хитрости?“ Какая хитрость въ томъ, чтобы молиться объ окончаніи плачевныхъ раздѣленій и умолять своихъ раздѣленныхъ братій дѣлать тоже самое? Считать такія молитвы и такое приглашеніе тонкой уловкой, не значитъ ли называть добро зломъ и свѣтъ тьмою? Какъ, милостивый государь, вы называете раздѣленія, существующія между Востокомъ и Западомъ, „роковыми, прискорбными, гибельными“, и въ тоже время изо всѣхъ силъ вы противитесь тому, чтобы молиться Богу объ ихъ прекращеніи! Духъ святый не движетъ къ подобнымъ противорѣчіямъ, и по истинѣ, здѣсь кстати вспомнить слова нашего божественнаго Учителя: *аще будетъ око твое просто, все тѣло твое свѣтло будетъ: аще ли око твое лукаво будетъ, все тѣло твое темно будетъ*“. И какъ жалко, господинъ совѣтникъ, видѣть, что столь отличный мужъ, какъ вы, обращаетъ въ ядъ вещи, спасительнѣйшія въ мірѣ! Я сообщаю его высокопреосвященству, митрополиту Филарету, что въ епархіяхъ Германіи для единенія церквей читаютъ молитву св. І. Златоустаго, молитву, принадлежащую святому, который не зналъ ни Востока, ни Запада, а только церковь каѳолическую, молитву, которая древнѣе всѣхъ раздѣленій, нынѣ существующихъ, молитву наконецъ, проникнутую Духомъ Божіимъ, духомъ единенія и согласія. Мнѣ казалось, что такая молитва, возносимая съ такою цѣлію, не могла бы встрѣтить въ Россіи никакого сопротивленія. Но вотъ я, по вашимъ словамъ, ошибаюсь. Въ этой молитвѣ го-

ворится о „святой церкви, а о святости не можетъ быть рѣчи, когда дѣло идетъ о католикахъ. Но говоря такимъ образомъ, какое огромное разстояніе, милостивый государь, вы ставите между собою и его высокопреосвященствомъ, митрополитомъ московскимъ? Спросите его, что̀ составляетъ святость церкви, и не достаетъ ли католической латинской церкви какого либо элемента этой святости; онъ васъ отошлетъ къ своему пространному катихизису, гдѣ вы найдете слѣдующій вопросъ: „почему церковь есть святая? Отв. Потому что освящена І. Христомъ чрезъ Его страданія, чрезъ Его ученіе, чрезъ Его молитву и чрезъ Таинства“. Но, милостивый государь, знаменитый іерархъ безконечно далекъ отъ древнихъ Донатистовъ, которые въ смѣшныхъ своихъ теоріяхъ заблуждались до того, что вліяніе страданій и смерти Спасителя ограничивали тѣснымъ угломъ Африки.

Вотъ какъ онъ учитъ объ этомъ предметѣ: „Вопр. Точно ли за всѣхъ насъ пострадалъ І. Христосъ? Отв. Съ Своей стороны Онъ принесъ Себя въ жертву точно за всѣхъ, и всѣмъ пріобрѣлъ благодать и спасеніе; но пользуются симъ тѣ изъ насъ, которые съ своей стороны добровольно пріемлютъ участіе въ страданіяхъ Его, сообразуяся смерти Его (Филип. III, 10). В. Какъ можемъ мы участвовать въ страданіяхъ и смерти І. Христа? Отв. Мы участвуемъ въ страданіяхъ и смерти І. Христа посредствомъ живой сердечной вѣры, посредствомъ таинствъ, въ которыхъ сокрыта и запечатлѣна сила спасительныхъ страданій и смерти І. Христа, и наконецъ посредствомъ распинанія плоти своей съ ея страстями и похотьми“. Что же, милостивый государь? Не смотря на ту высокую идею, которую вы имѣете о смиреніи православныхъ, не смотря на то глубокое презрѣніе, которое вы съ силою показываете къ гордости, къ завзятости, къ духу высокомѣрія католиковъ, смѣю васъ спросить: согласно съ началами, развитыми преосвященнымъ Филаретомъ, не участвуютъ ли католики въ страданіяхъ Спасителя, и не освящены ли они этими страданіями столько же, какъ и восточные православные?

А что сказать относительно божественнаго ученія, которое верховный Учитель нашъ принесъ намъ съ неба? Извольте сравнить

нравственное ученіе, изложенное въ римскомъ катихизисѣ, извѣстномъ съ именемъ Тридентскаго собора, съ ученіемъ, изложеннымъ въ катихизисѣ Петра Могилы подъ именемъ: Православное исповѣданіе, утвержденное восточными православными патріархами; посмотрите особенно въ этихъ двухъ книгахъ, что̀ требуется для того, чтобы какой либо грѣхъ можно было назвать смертнымъ, и тогда вы мнѣ скажете, можно ли сколько нибудь упрекнуть католическое ученіе, какъ недостаточно строгое, или болѣе, какъ несогласное съ ученіемъ Спасителя. Но не думайте, милостивый государь, что говоря такимъ образомъ, я осуждаю нравственное ученіе церкви православной какъ еретическое, я не имѣю на это никакого права, и я никогда не осмѣлюсь ставить новыя преграды между Востокомъ и Западомъ. Но довольно о сравнительной святости нравственнаго ученія православной церкви; скажемъ одно слово о Таинствахъ. Я не думаю, милостивый государь, чтобы вы отвергали наши таинства; преосвященный Филаретъ несомнѣнно ихъ принимаетъ. Я хорошо знаю, что вслѣдствіе отверженія флорентской уніи боярами московскаго государства, митрополитъ Іона, поставленный въ Москвѣ вмѣсто митрополита Исидора, установилъ въ Россіи нѣкотораго рода Донатисмъ, издавъ слѣдующее опредѣленіе: „русскіе должны перекрещивать римскихъ католиковъ, принимающихъ греческую вѣру, потому что римляне крестятъ чрезъ обливаніе, вмѣсто того, чтобы крестить чрезъ погруженіе; а это дѣлаетъ ихъ крещеніе не имѣющимъ силы". Но я также знаю, что императоръ Петръ І-й уничтожилъ въ Россіи Донатисмъ и заставилъ, чтобы русскою церковію было принято крещеніе, совершаемое у католиковъ и протестантовъ чрезъ обливаніе, и чтобы тѣ и другіе съ того времени принимаемы были въ церкви безъ новаго крещенія не только къ причащенію, но и къ священству и епископству; я знаю также, что преосвященный Филаретъ учитъ, что символъ требуетъ признавать крещеніе только „едино", „потому что крещеніе есть духовное рожденіе; а родится человѣкъ однажды, потому и крестится однажды"; знаю также, что соборъ, сдѣлавшій въ символѣ эту прибавку, находилъ полезнымъ опредѣлить въ символѣ, что крещеніе „едино" на томъ основаніи, что подняты были сомнѣнія от-

носительно необходимости перекрещивать еретиковъ. Это ученіе высокопреосвященнаго митрополита московскаго содержитъ въ себѣ начало, которое имѣетъ общее приложеніе въ отношеніи къ таинствамъ. Оно не ставитъ дѣйствія таинствъ въ зависимость отъ расположеній священнослужителя; откуда слѣдуетъ, что ни одинъ русскій, хотя бы онъ даже принималъ католиковъ за еретиковъ, не могъ бы логическимъ образомъ отказывать въ силѣ ни одному изъ таинствъ, совершаемыхъ у католиковъ, и слѣдовательно не могъ бы отрицать святости ихъ церкви, которой (святости) таинства служатъ источникомъ, или лучше средствомъ.

Послѣ этого объясненія, извлеченнаго изъ знаменитѣйшаго произведенія преосвященнаго Филарета, будете ли вы, милостивый государь, еще утверждать, что онъ не могъ бы ходатайствовать о возношеніи въ православной церкви молитвы Іоанна Златоустаго для соединенія церквей обоихъ обрядовъ?

Увы! Вы продолжаете это утверждать, но только при помощи увертки, невѣроятнѣйшей въ мірѣ.

Вы говорите, что прошеніе св. Іоанна Златоустаго произносится въ вашей церкви три раза каждый день, что слѣдовательно нѣтъ надобности заставлять произносить его еще одинъ разъ нарочито для соединенія церквей. Я могъ бы вамъ, милостивый государь, во первыхъ отвѣчать, что въ богослуженіи и въ св. литургіи наши священники многократно читаютъ молитву Господню, и между тѣмъ очень часто случается, что наши епископы предписываютъ своимъ священникамъ читать эту же самую молитву предъ литургіею, или послѣ оной, вмѣстѣ съ собравшимися вѣрующими, и именно съ цѣлію получить извѣстныя особыя милости: этотъ обычай осмѣлились бы вы не одобрить? Какъ бы то впрочемъ ни было, если что нибудь у васъ препятствуетъ возношенію прошенія св. І. Златоустаго; то какое затрудненіе можетъ быть въ томъ, чтобы Св. Синодъ предписалъ возношеніе другой молитвы? Будьте, милостивый государь, добросовѣстны, не нападайте на главное подъ предлогами, заимствуемыми изъ случайностей; такъ дѣйствовать недостойно человѣка свѣтскаго, тѣмъ менѣе христіанина.

Я чувствую, что я не правъ, слѣдуя за вами на полѣ ва-

нихъ обвиненій; говорите, сколько вамъ угодно, что пропасти раздѣляютъ Востокъ и Западъ; утверждайте, сколько хотите, что одна или другая церковь должна быть схизматическою, даже еретическою; выводите потомъ заключенія, что по крайней мѣрѣ одной изъ нихъ не приличествовало бы титло „святой“: я вамъ скажу на это одно только, что въ моемъ письмѣ къ митрополиту московскому нѣтъ вопроса о богословскихъ спорахъ, еще менѣе о жолчныхъ обвиненіяхъ, а дѣло идетъ только о молитвахъ мира и объ обращеніи къ духу единенія. Повторяю, еслибы Россія захотѣла соединить свои молитвы съ нашими, и умоляла бы вмѣстѣ съ нами Отца щедротъ о распространеніи во всѣхъ сердцахъ божественнаго духа миролюбія; столь желанное соединеніе тотчасъ бы послѣдовало, и церкви Востока и Запада обнялись бы какъ двѣ сестры. Не надобно опускать изъ виду, что этотъ свящ. союзъ, дорогой предметъ пламенныхъ желаній всякой вѣрной души, не есть дѣло столь трудное, какъ его себѣ представляютъ. Это дѣло походитъ на гору. Гора издали представляется крутою, не приступною; но когда подойдемъ къ ея подошвѣ, когда станемъ подыматься на нее шагъ за шагомъ, то не можемъ потомъ надивиться, какъ легко достигли вершины. Нѣтъ, примиреніе двухъ церквей не есть невозможность; что представляется вамъ, господинъ дѣйствительный статскій совѣтникъ, пропастями; то не болѣе, какъ малые рвы, которые при немного доброй волѣ тотчасъ засыпятся.

Вы сами сводите эти препятствія къ тремъ пунктамъ: власть папы, исхожденіе Св. Духа и непорочное зачатіе Пресв. Дѣвы. Эти три пункта скоро были бы улажены, если бы духъ мира былъ болѣе общимъ. Вотъ все, чего требуютъ католики относительно перваго пункта,—они требуютъ, чтобы восточные признали, что его святѣйшество, нынѣ царствующій (régnant) папа Пій IX есть законный преемникъ св. Петра, св. Лина, Св. Клита, св. Климента, св. Сильвестра, св. Иннокентія, св. Целестина, св. Агапита, св. Льва, св. Мартина и св. Григорія Великаго; что какъ преемникъ этихъ древнихъ папъ, онъ пользуется въ церкви Божіей преимуществами и властію, какія признаются за ними въ богослужебныхъ и другихъ книгахъ, одобренныхъ Св. Синодомъ русскимъ; что ему

принадлежатъ эти права на томъ же основаніи, на какомъ принадлежали этимъ папамъ, то есть, какъ изъяснено въ поименованныхъ нами книгахъ, на основаніи словъ божественнаго нашего Спасителя. Я надѣюсь, милостивый государь, что въ этихъ положеніяхъ, извлеченныхъ вполнѣ изъ книгъ, пользующихся наибольшимъ авторитетомъ въ вашей церкви, вы не найдете никакого нововведенія. Для всякаго непредубѣжденнаго ума они покажутся даже удобнымъ средствомъ для возстановленія согласія между теперешнимъ положеніемъ вашей церкви и между началами и древними преданіями, освящонными ея богослуженіемъ.

Что касается исхожденія Св. Духа, то русскіе, какъ ясно выражено въ „пространномъ Катихизисѣ“ преосвященнаго Филарета, исповѣдуютъ ученіе св. Іоанна Дамаскина. Католики признаютъ, что это ученіе въ сущности тоже, что и ихъ; что между обоими ученіями существуетъ различіе только въ выраженіяхъ, и что для окончанія споровъ по этому пункту довольно только возобновить объясненія, которыя сдѣланы были съ одной и другой стороны въ различныхъ торжественныхъ случаяхъ.—Что же еще можно находить въ этомъ пунктѣ, противъ чего могъ бы возставать какой-либо русскій.

Наконецъ, что касается непорочнаго зачатія св. Дѣвы, то я сказалъ бы, что я удивился, видя, что вы возводите этотъ догматъ въ ересь, еслибы не было всѣмъ извѣстно, что множество русскихъ и другихъ восточныхъ составили себѣ мнѣніе объ этомъ ученіи, читая не книги своихъ учителей, но вдохновляясь статьями газеты l'Independance Belge и другими журналами, чуждыми ученію церкви. Если когда можно было сказать: поносятъ, чего не знаютъ (blasphemant quod ignorant); то это въ семъ случаѣ. Укажемъ на одинъ лишь примѣръ: въ одной безъименной греческой брошюрѣ, напечатанной въ Аѳинахъ, и отчасти перепечатанной на французскомъ языкѣ въ Парижѣ, и, какъ всѣмъ извѣстно, обязанной перу султанскаго медика, преподается читателю наставленіе, что католики вѣруютъ, что пресвятая Дѣва зачата не св. Іоакимомъ, но Св. Духомъ въ лонѣ св. Анны. Вотъ что пишутъ на Востокѣ противъ католиковъ,

хотя послѣдніе повсюду празднуютъ день св. Іоакима, отца пресв. Дѣвы, въ первое воскресеніе послѣ Успенія Божіей Матери.

Вы скажете, милостивый государь, что я не правъ, заговоривъ въ виду васъ о медикѣ султана; что вы ученѣе его; что вы не только знаете публичныя дѣла, совершающіяся между католиками, но что для васъ совершенно открыты тайныя пружины, приводящія все въ движеніе; что всѣ епископы католическаго міра, соединяясь съ видимою главою церкви, довольно просты, думая, что они—вольныя орудія ученія ихъ церквей частныхъ и церкви вселенской, тогда какъ они не болѣе, какъ фигуры, приводимыя въ движеніе іезуитами; что іезуитамъ въ Римѣ кажется неудобнымъ имѣть непріятелей подобныхъ Тейнеру и участникамъ, быть по временамъ болѣе терпимыми, нежели поддерживаемыми; но не смотря на это, они-то (іезуиты) именно все дѣлаютъ у латинянъ; предъ ними все сгибается и преклоняется, и что только въ угожденіе имъ папа и епископы провозгласили догматъ о непорочномъ зачатіи Матери Божіей.

Я сознаю, господинъ совѣтникъ, что глава медицинскаго факультета въ Константинополѣ не зналъ этихъ страшныхъ дѣлъ; вы гораздо сильнѣе его во всемъ, что касается опредѣленія славнаго преимущества Маріи. Я отдаю вамъ справедливость; но это не мѣшаетъ мнѣ думать, что не будетъ вполнѣ безполезно изложить вамъ здѣсь въ короткѣ то, что мы католики думаемъ о непорочномъ зачатіи Маріи.

Мы говоримъ во первыхъ, что присноблаженная Дѣва есть дочь Св. Іоакима и Св. Анны, и что она зачата и рождена, какъ и другія дѣти людей. Мы вѣруемъ далѣе, что Адамъ чрезъ свой грѣхъ потерялъ первоначальную праведность, какъ для самаго себя, такъ и для всѣхъ тѣхъ, которые должны были родиться отъ него обыкновеннымъ путемъ рожденія; и вотъ этимъ-то образомъ оправдаются слова Апостола: *„въ немже вси согрѣшиша“*,—общая мысль, изъ которой мы нисколько не усиливаемся исключить Матерь Божію. Мы вѣруемъ, въ третьихъ, что какъ праведность нынѣ возвращается вѣрующимъ при ихъ крещеніи на основаніи заслугъ І. Христа, Спасителя рода человѣческаго, такимъ же образомъ таже праведность единою благодатію сообщена Маріи въ силу тѣхъ же заслугъ

съ перваго же мгновенія ея существованія, такъ что скверна грѣха, macula peccati, состоящая въ лишеніи освящающей благодати, никогда не коснулась ея души. Но, милостивый государь, объ этомъ ученіи, составляющемъ весь догматъ о непрочномъ зачатіи, никогда не было споровъ въ церкви восточной. И что особенно любопытно, такъ это то, что г. Каратеадори (т. е. султанскій медикъ), изучавшій Иппократа, чтобы продолжить дни человѣка больнаго, и Евангеліе и св. Отцевъ, чтобы наносить оскорбленія о. Петавію, о. Гагарину, кардиналу Маи (Maï), Папѣ и всей католической церкви, подтверждаетъ этотъ фактъ самымъ очевиднымъ образомъ. „Св. церковь, гов. онъ, постоянно учила, что Св. Дѣва, хотя предвозвѣщена Ангеломъ, хотя рождена, подобно нѣкоторымъ пророкамъ, отъ престарѣлыхъ родителей, но зачата подобно прочимъ дѣтямъ Адама, что Она получила благодать Божію (то есть, вѣчную славу [1]) только своею святою жизнію, своимъ смиреніемъ, источникомъ всѣхъ добродѣтелей, угодныхъ Богу. Она получила преимущество быть свободною отъ дѣйствій первороднаго грѣха, Она удостоилась привѣтствія ангельскаго: радуйся, и сдѣлалась матерью Спасителя, одною только благодатію Того, предъ Кѣмъ Она постоянно смирялась. Вотъ по какой причинѣ мы чтимъ Ея родителей, которые святостію своей жизни заслужили въ свои старые годы рожденіе такого дитяти. Вотъ почему мы чтимъ Ея зачатіе, Ея рожденіе и Ея вхожденіе во Святая Святыхъ, и въ тоже время, согласно съ св. православною Церковью, мы прославляемъ Дѣву Марію „произшедшею отъ человѣковъ, рожденною отъ Іоакима и Анны, и родившею нашего Господа“.

Хорошо! Въ этихъ словахъ: „Марія по благодати Божіей получила преимущество (faveur) быть свободною отъ дѣйствій первороднаго грѣха“ заключается весь догматъ, опредѣленный въ Римѣ и нѣчто еще болѣе. Ибо какія дѣйствія первороднаго грѣха? Это во первыхъ скверна грѣха, macula peccati, то есть лишеніе благодати освящающей, которая, по планамъ Божіимъ, должна была чрезъ нашихъ прародителей переходить преемственно, какъ наслѣдственное

[1]) Очевидно, что это именно хочетъ сказать медикъ-богословъ, потому что благодать Божія, въ собственномъ смыслѣ понимаемая, не пріобрѣтается, какъ заслуга, святою жизнію; она напротивъ есть начало, корень святой жизни. Авт.

благородство; это далѣе потеря безстрастности и безсмертности; это также разнузданность чувственности, которая безъ грѣха была бы удерживаема въ послушаніи обиліемъ и чрезвычайностію благодати; это наконецъ множество другихъ золъ, которыя излишне было бы здѣсь перечислять. Но лучшіе католическіе богословы учатъ, что дѣйствія первороднаго грѣха не связаны нераздѣльно между собою; что Богъ можетъ освободить отъ одного, не освобождая отъ другаго; что благодать освящающая можетъ украсить одну душу даже съ самаго перваго момента ея существованія, между тѣмъ какъ Богъ въ тоже время не даруетъ безсмертности, полнаго и всецѣлаго господства надъ чувственностію и другихъ первоначальныхъ даровъ; они почти всѣ говорятъ, что если Марія умерла, то это не вслѣдствіе первороднаго грѣха, а по другимъ причинамъ; что чувственность была вполнѣ подчинена волѣ, и что собственно говоря Марія никогда не подпала никакому дѣйствію первороднаго грѣха. Но это ученіе, согласное съ ученіемъ, изложеннымъ г. Каратеодори, не есть вѣра; это—богословское мнѣніе, весьма уважаемое, но не болѣе. Вѣра, одна вѣра здѣсь то, что душа Маріи никогда не была осквернена, ни на одно даже мгновеніе, скверною грѣха; и этотъ пунктъ всегда былъ вѣрно изъясняемъ восточною церковью, безъ всякихъ споровъ.

Потрудитесь открыть книгу епископа Бружскаго (de Bruges), Малу, подъ заглавіемъ: L'immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi (непорочное зачатіе присноблаженной Дѣвы Маріи, разсматриваемое, какъ догматъ вѣры). Вы тамъ найдете свидѣтельства самыя ясныя, извлеченныя изъ богослуженія (liturgie) восточнаго, изъ актовъ св. Андрея и изъ писаній св. Іоанна Златоустаго, св. Прокла, его ученика и преемника, Ѳеодора Анкирскаго, Анастасія Синаитскаго, Софронія Іерусалимскаго, Андрея Критскаго, св. Германа Константинопольскаго, Іоанна Евбейскаго, св. Іоанна Дамаскина, св. Ѳеодора Студита, Петра Аргосскаго, Георгія Никомидійскаго, Фотія, Никиты Пафлагонскаго, Іоанна геометра (Géomètre), Льва мудраго, Іакова монаха, Исидора Ѳессалоникскаго, Германа 2-го Константинопольскаго, Матѳія Кантакузена и Эммануила Палеолога. Жаль, что ученый прелатъ не имѣлъ въ своемъ распоряженіи собранія свидѣтельствъ

о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы, заимствованныхъ изъ главныхъ проповѣдниковъ и писателей русскихъ 17 и 18 столѣтій,—собранія, которое издано только позднѣе въ Парижѣ на подлинномъ языкѣ. Поэтому совѣтую вамъ, милостивый государь, справиться также и съ этой брошюрой.

Хотите ли теперь знать, какія были опасенія у многихъ католиковъ тотчасъ послѣ опредѣленія догмата о непорочномъ зачатіи! Вотъ они. Зная, что въ Россіи есть много людей, одушевляемыхъ тѣмъ же духомъ, что и вы, они не сомнѣвались, что многіе были готовы воспользоваться этимъ событіемъ, какъ и всякимъ другимъ, чтобы напасть на католическую церковь; но никому никогда не пришло на мысль, чтобы какой либо православный возсталъ противъ самаго догмата; мы думали, что будутъ говорить: „посмотрите на этихъ католиковъ, они до нынѣ не могли знать безпрекословнымъ образомъ, что матерь Божія была всегда святая, всегда благословенная, всегда свѣтлѣйшая, всегда славная, всегда въ отношеніяхъ дружбы съ Богомъ. Мы отъ начала нашихъ церквей поемъ и всегда говоримъ съ нашими учителями, что Марія была чужда вины (iniquité) жены; что она произошла какъ лилія среди тернія; что до рожденія она была уже посвящена Богу; что кромѣ Ея никто предварительно не былъ ублаженъ, освященъ, вознесенъ, очищенъ; что въ Ея зачатіи природа человѣческая, которая нѣкогда была чистою, получила даръ перваго божественнаго творенія и возвращена къ себѣ самой и проч. и проч. У насъ никогда по этому предмету не возникало ни малѣйшаго сомнѣнія; но у Латинянъ, благодаря ихъ св. Бернарду, св. Ѳомѣ и нѣкоторымъ другимъ схоластикамъ, это ученіе потемнилось, и имъ надобно было семь столѣтій, чтобы разсѣять накопившуюся тьму“.

Вотъ какого рода нареканій ожидали западные отъ отдѣлившихся своихъ братій восточныхъ. Поэтому остолбенѣніе было на западѣ всеобщее, когда тамъ узнали, что эти братья, чтобы сдѣлать непріятность католикамъ, напали на самый догматъ. И это остолбенѣніе продолжалось бы еще и теперь, еслибы не узнали, что эти неожиданные противники почти не знаютъ, въ чемъ сущность дѣла, и возстаютъ противъ непорочнаго зачатія Маріи потому только,

что считали себя обязанными присоединиться къ голосу нѣкоторыхъ газетъ. Я сомнѣваюсь, милостивый государь, чтобы во всей церковной исторіи вы нашли болѣе разительный примѣръ непостижимаго ослѣпленія, какое можетъ представить религіозная ненависть.

Такъ вотъ къ чему сводятся непроходимыя пропасти, отдѣляющія Востокъ и Западъ! Въ сущности затрудненія эти гораздо меньшія, чѣмъ тѣ, которыя существовали со времени спора о трехъ главахъ и великаго раскола на Западѣ. Будемъ стремиться, какъ было тогда, будемъ стремиться со всѣхъ сторонъ къ единству; особенно не будемъ возобновлять старыхъ ссоръ; да будетъ нашимъ общимъ кликомъ: миръ, миръ, примиреніе! И всѣ вопросы скоро уяснятся, препятствія устранятся, и братья бросятся въ объятія своихъ братій! Братское примиреніе,—вотъ въ чомъ все дѣло. Я хорошо знаю, что противники уніи утверждаютъ, будто мы хотимъ повергнуть Востокъ къ ногамъ Запада, посягнуть на его обрядъ и на его дисциплину, однимъ словомъ поступать съ вами какъ съ побѣжденными. Но это дурныя бредни, выдумки, не имѣющія основанія. Да еслибы кто нибудь изъ латинянъ дозволилъ себѣ подобныя нелѣпости, то онъ встрѣтилъ бы болѣе противниковъ на Западѣ, чѣмъ на самомъ Востокѣ. Русскіе могутъ быть вполнѣ увѣрены въ томъ, что если они сдѣлаютъ нѣсколько шаговъ къ намъ, то папы не замедлятъ дать имъ вѣрнѣйшія ручательства противъ всего, что называютъ вторженіемъ латинства. Все, чего у насъ каждый желаетъ, это то, чтобы Востокъ былъ поставленъ на одну ногу съ Западомъ, чтобы епископы и пресвитеры обѣихъ церквей пользовались одинаковыми правами, и чтобы высшія достоинства были общія для всѣхъ. Въ прошедшемъ году одинъ изъ лучшихъ вашихъ писателей, занимающійся въ одно и тоже время поэзіею, философіею и политическою экономіею, панславизмомъ и религіею, обратился къ латинянамъ съ вопросомъ: „а когда унія состоится, будетъ ли тогда кардинальство доступно русскимъ?“ Ставя такой вопросъ, онъ думалъ просто поставить въ затрудненіе своихъ противниковъ; но онъ не зналъ, что св. тридентскій соборъ въ главѣ о кардиналахъ предлагаетъ папѣ избирать по возможности во всѣхъ націяхъ этихъ высокихъ сановниковъ, съ тѣмъ, чтобы они были сопредстоятелями

(assister) его и помогали ему въ управленіи церковью. Поэтому нѣтъ никакого сомнѣнія, что еслибы когда либо состоялась унія, то Россія имѣла бы своихъ кардиналовъ подобно Франціи, Австріи, Пруссіи, Испаніи, Португаліи, Англіи, Бельгіи и проч. Недавно еще грекоуніатская каѳедра въ Львовѣ была занимаема кардиналомъ св. римской церкви. Мы можемъ идти еще далѣе. Каѳедра св. Петра была достояніемъ латинянъ столько же, сколько и восточныхъ. Пробѣгите списокъ папъ,—вы тамъ увидите до двадцати двухъ восточныхъ, то грековъ, то сиріанъ; и кому неизвѣстно, что кардиналъ Виссаріонъ въ нѣсколькихъ конклавахъ имѣлъ на своей сторонѣ двѣ трети голосовъ своихъ товарищей,—число, требуемое для выбора новаго папы. Знаю, что этотъ выборъ не удался вслѣдствіе несогласія того или другаго кардинала; но не угодно ли взять въ руки церковныхъ западныхъ историковъ, чтобы убѣдиться, что большая часть изъ нихъ сожалѣетъ, что не удался выборъ Виссаріона, и что они открыто осуждаютъ тѣхъ, которые воспрепятствовали ему достигнуть цѣли. Можно ли представить болѣе разительное доказательство въ подтвержденіе доброй воли латинянъ? Да, они хотятъ жить съ восточными, какъ съ братьями, считать ихъ во всемъ равными, и въ особенности не заграждать имъ пути ни къ какому достоинству, какъ бы оно ни было возвышенно [1]). Намъ возразятъ, что нѣкоторые государи, имѣвшіе въ своемъ государствѣ грекоуніатовъ, ставили ихъ на низшую степень, чѣмъ латинскихъ католиковъ. Но да будетъ извѣстно, что при этомъ они руководились печальною политикою, которой никогда католичество не одобряло, и что папы не щадили ни молитвъ, ни жалобъ, ни убѣжденій, чтобы побудить этихъ государей, вступить на другой путь. Впрочемъ ничего подобнаго не нужно было бы опасаться въ Россіи.

---

[1]) Живо припоминается намъ, что покойный Гакстгаузенъ, въ устной бесѣдѣ, разсуждая объ этомъ предметѣ, высказалъ, что онъ держится не того начала, что—ubi Roma, ibi Papa, но того, что—ubi Papa, ibi Roma, и что въ случаѣ согласія Россіи, свѣтъ увидѣлъ бы резиденцію папъ, можетъ быть въ градѣ св. Петра или Москвѣ. При этихъ словахъ престарѣлаго, но весьма живаго барона, намъ казалось, что онъ представлялъ себѣ достоинство папы, и даже достоинство кардинала, слишкомъ заманчивымъ для русскихъ церковныхъ сановниковъ и для русскаго самолюбія.

Еслибы какая опасность представлялась съ этой стороны, такъ это развѣ та, что: церковь латинопольская была бы порабощена церковью восточнаго обряда.

Но все это разсужденія, можно сказать второстепенныя, когда дѣло идетъ о великомъ благѣ, — единеніи и мирѣ церкви. Чтобы достигнуть столь великаго блага, нѣтъ жертвъ, на которыя не надобно было бы рѣшиться. Каѳолическіе епископы карѳагенскаго собора, по предложенію великаго св. Августина, предлагали донатистамъ занять свои каѳедры, съ тѣмъ чтобы они только возвратили церкви миръ. Въ началѣ нынѣшняго столѣтія, конституціонный расколъ былъ уничтоженъ во Франціи уступкою всѣхъ церковныхъ имуществъ и оставленіемъ бывшими тогда католическими епископами епископскихъ ихъ каѳедръ.

Недавно еще португальскій расколъ въ Индіи конченъ конкордатомъ, который въ принципѣ требуетъ отъ апостольскихъ викаріевъ отказа отъ ихъ должностей. Все это дѣлается въ католической церкви такъ просто и такъ естественно, что едва примѣчается вѣрными; потому что всегда слышится тамъ слово св. Діонисія Александрійскаго: „надобно лучше перенести все, чѣмъ допустить раздѣленіе церкви Божіей; потому что мученики, пострадавшіе за сохраненіе или за возстановленіе единства церкви, славны не менѣе тѣхъ, которые пострадали, чтобы не приносить жертвъ идоламъ“. Я не привожу этихъ словъ, милостивый государь, не потому, что латиняне потребуютъ какихъ либо пожертвованій отъ своихъ братій русскихъ, а единственно только для того, чтобы вамъ сказать, какъ Западъ дѣйствуетъ, когда дѣло идетъ о томъ, чтобъ положить конецъ расколу. Вольно вамъ послѣ этого обвинять насъ въ превозношеніи и въ недостаткѣ духа практическаго, подчеркивать эти обвиненія, и требовать, чтобы прежде всего изслѣдованы были истинныя причины раскола, то есть, чтобы было снова приведено въ движеніе то, что есть наиболѣе ненавистнаго, и что наиболѣе способно раздражать умы. Изъ такихъ совѣтовъ видно, что еслибы не существовало раздѣленій, вы были бы готовы раздуть въ церкви огонь разногласія. Пожалуйста; милостивый государь, не мѣшайтесь въ церковныя дѣла; вамъ не достаетъ перваго качества, необходи-

маго для того, чтобы вести эти дѣла надлежащимъ образомъ,— вамъ недостаетъ миролюбиваго духа. Не только ваше письмо, всѣ ваши сочиненія свидѣтельствуютъ противъ васъ. Вы мало извѣстны на Западѣ; но всѣ, знающіе васъ, находятъ, что вы погрѣшаете противъ справедливости. Вы употребили значительную часть вашей жизни для того, чтобы запутывать то, что ясно какъ нельзя болѣе, или дѣлать карикатуру изъ церкви католической. Оставьте это ремесло, которое не дѣлаетъ вамъ чести въ глазахъ людей, и еще менѣе похвально въ глазахъ Божіихъ. Особенно прошу и заклинаю васъ, не ставьте препятствій святымъ стремленіямъ достойныхъ іерарховъ церкви русской; это не дѣло христіанина.

Дайте этимъ пастырямъ, помазаннымъ елеемъ мира, слѣдовать движенію ихъ ревности; дозвольте имъ вмѣстѣ съ нами плакать между преддверіемъ и алтаремъ о раздѣленіяхъ церкви, и пусть они соединятся съ нами, чтобы всѣмъ намъ молиться предъ І. Христомъ, нашимъ общимъ краеугольнымъ камнемъ, да сблизитъ Онъ, что удалилось, и да соединитъ, что раздѣлилось.

Примите и проч.

4. Воззваніе къ евангелическимъ христіанамъ.

Христосъ, для охраненія Своего ученія и для преподаванія Своихъ таинствъ, равно какъ для общности религіозной жизни, для защиты и споспѣшествованія такой жизни, основалъ церковь и призвалъ всѣ народы земли жить въ сей церкви во всѣ времена и до скончанія дней. Эта церковь, по намѣренію Господа, можетъ быть только едина. Въ Своей первосвященнической молитвѣ Христосъ молился о Своихъ апостолахъ и о всѣхъ, которые, чрезъ ихъ слово, въ Него увѣруютъ, „чтобы они были всѣ едино, подобно какъ Отецъ въ Немъ и Онъ въ Отцѣ“. А что Спаситель не желалъ только внутренняго, невидимаго единства по отношенію къ извѣстной, болѣе или менѣе обширной суммѣ Его ученій, но имѣлъ въ виду единство наружное, видимое и примѣчаемое, обнимающее всѣ Его ученія и спасительныя установленія, и исключающее всякое раздѣленіе, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ Его перво-

священнической молитвы: „да всѣ будутъ едино, какъ Мы едино, *да увѣруетъ міръ, что Ты Меня послалъ*". Единство послѣдователей Христовыхъ, открывающееся предъ всѣмъ міромъ и несомнѣнно о себѣ свидѣтельствующее, Самимъ Господомъ представляется какъ дѣйствительный мотивъ къ тому, чтобы міръ увѣровалъ. Въ самомъ дѣлѣ, такое единство между послѣдователями Христовыми, единство въ вѣрованіи, въ таинствахъ, въ богослуженіи и въ основанномъ Христомъ церковномъ порядкѣ или устройствѣ, могло бы быть только понято какъ чудо Богомъ дарованной и людьми воспринятой благодати, и потому по необходимости долженствовало бы имѣть огромныя послѣдствія.

Къ сожалѣнію вѣрующій міръ не имѣетъ предъ своими глазами этого могущественнѣйшаго мотива къ вѣрованію, къ принятію христіанскаго исповѣданія, не имѣетъ полнаго именно Христова единства; онъ видитъ, напротивъ, христіанство раздѣленнымъ на многія общества, другъ другу противорѣчащія, другъ друга оспоривающія.

Всѣ искренніе послѣдователи Христа, горячо принимающіе къ сердцу Его учрежденіе и дѣло, не могутъ самымъ глубокимъ образомъ не оплакивать раздробленность христіанства; издавна они всегда смотрѣли на раздоръ, на взаимную ненависть, на разстроенныя вслѣдствіе этого соціальныя отношенія, какъ на весьма великое несчастіе, даже какъ на самое величайшее бѣдствіе человѣческаго рода. Имѣя въ виду выразительныя слова Христа и Его апостоловъ, каждый съ горестію долженъ признать, что это такое положеніе дѣлъ, которое не согласно съ волею Христа, по которой всѣ мы по отношенію къ Нему, какъ Главѣ, должны быть единымъ тѣломъ, и что наоборотъ о совершенно противномъ Онъ въ самый торжественный моментъ Своей земной жизни молился къ небесному Отцу.

Если всѣ попытки къ возсоединенію оказались безуспѣшными, то по свидѣтельству исторіи не несправедливо, надобно искать главнаго основанія для этого въ томъ, что недоставало смиренной и полной упованія молитвы объ успѣхѣ этого дѣла. Ибо если Христосъ молится о единствѣ, то этимъ самымъ Онъ представляетъ единство какъ слѣдствіе божественнаго благодатнаго дара; и какъ и чрезъ что иначе могъ бы быть полученъ этотъ даръ, какъ не

чрезъ то самое средство, которое употребилъ Христосъ? Сношенія, собесѣдованія и разсужденія, какъ ни неизбѣжны для успѣха дѣла возсоединенія разномыслящаго церковнаго общенія, но они останутся безъ успѣха, если не будутъ утверждаться на основаніи, которое заключаетъ въ себѣ молитва: на любви, смиреніи и покорности.

Никто не станетъ оспоривать, что Богъ, по Своему неизслѣдимому совѣту, допустившій между исповѣдателями имени Его вочеловѣчившагося Сына раздѣленія, какъ изъ всего, такъ и изъ этихъ раздѣленій, по Своей неизмѣримой любви и мудрости, произвелъ многое доброе, особенно то, что чрезъ борьбу и споры изъ за христіанскихъ ученій, эти ученія развивались къ большей и большей ясности; но должны ли мы поэтому и оставаться при этихъ раздѣленіяхъ и спорахъ? Должны ли мы для того дѣлать зло, чтобы Богъ производилъ изъ него добро? Въ примѣрѣ Господа выраженная опредѣленная Его воля да будетъ для насъ заповѣдью и правиломъ! Кромѣ того, всякій согласится, что едвали найдется ученіе, которое въ теченіе христіанскихъ вѣковъ до нынѣшняго дня, чрезъ борьбу и защиту, не получило бы со всѣхъ сторонъ, представляющихся разсужденію, самаго яснаго и достаточнаго уясненія какъ для познанія, такъ и для жизни.

Въ нынѣшнее время въ борьбѣ, которую должно выдержать на землѣ царство Божіе, дѣло идетъ уже не объ отдѣльныхъ ученіяхъ христіанства и не объ особенныхъ пониманіяхъ ихъ; нѣтъ, вся область вѣры, самое основаніе вѣры подвергается нападеніямъ, и ставится вопросъ о томъ, быть или не быть. Всякій, носящій имя Христово, къ какому бы отдѣльному христіанскому обществу онъ ни принадлежалъ, принимаетъ участіе въ этой борьбѣ, и долженъ чувствовать себя призваннымъ для защиты дѣла, общаго всѣмъ безъ исключенія христіанамъ. Если когда, то особенно теперь настоитъ надобность, представить міру то доказательство божественности посланничества Христова, о которомъ Онъ Самъ молилъ Своего небеснаго Отца для Своихъ послѣдователей, и посредствомъ серьознаго и твердаго стремленія и рвенія къ единству исповѣдниковъ Христовыхъ подѣйствовать къ тому, чтобы міръ вѣровалъ, что Отецъ именно послалъ Христа.

Имѣя предъ глазами примѣръ Христа, мы между средствами для этой цѣли ставимъ выше всего молитву. Если молитва о единствѣ исповѣдниковъ Христовыхъ сдѣлается общею между всѣми живыми членами различныхъ христіанскихъ исповѣданій, то этимъ уже самымъ достигнется большее единеніе, именно единеніе сердецъ, единеніе въ любви; а эта, любовь, есть неизбѣжное начало, неизбѣжный первый шагъ ко всякому дальнѣйшему соглашенію; взаимная любовь служитъ необходимымъ условіемъ для соглашенія. Но какъ молитва другъ о другѣ имѣетъ уже въ основаніи начало любви, то она же питаетъ и возвышаетъ любовь; только изъ послѣдней можетъ произойти истинное и совершенное соглашеніе.

Этотъ примѣръ Господа, молившагося о единствѣ Своихъ послѣдователей, не остался именно въ Его церкви безъ подражанія; самыя древнія литургіи восточной церкви заключаютъ въ себѣ молитвы о единеніи церквей; молитва объ отдѣлившихся находится и въ литургіяхъ западной церкви; въ Германіи, въ такъ называемую общую молитву, употребляемую въ католическихъ церквахъ, принята молитва и о единеніи раздѣленныхъ христіанъ. Между тѣмъ остается желать, чтобы это столь важное дѣло заняло сознаніе вѣрныхъ болѣе живымъ и общимъ образомъ, и чтобы, въ виду плачевнаго распаденія христіанства, отдѣльные вѣрующіе приняли ревностнѣйшее участіе въ возношеніи этой молитвы.

Нѣсколько лѣтъ уже, какъ по мысли свѣтскихъ лицъ вступила въ жизнь идея молитвеннаго союза для упомянутой выше цѣли. Сначала имѣлось въ виду возсоединеніе, въ немногихъ пунктахъ вѣры отличающейся. восточной, именно русской, церкви. При утвержденіи однакожъ, испрошенномъ у верховнаго главы въ Римѣ нижеподписаннымъ, дѣло получило болѣе широкій кругъ въ томъ смыслѣ, что молитвенный союзъ долженъ поставить своею цѣлію молитву о возсоединеніи *всѣхъ* христіанъ, отдѣлившихся отъ католической церкви.

Молитвенный союзъ въ епископствѣ мюнстерскомъ вступилъ уже въ жизнь и дѣйствіе при участіи многочисленныхъ вѣрныхъ и окончательная его организація предстоитъ и въ другихъ епископствахъ.

О, если бы это важное дѣло болѣе и болѣе возрастало! О, если

бы и среди протестантскихъ обществъ образовались особые союзы, тогда, какъ можно надѣяться, тоже послѣдуетъ и въ восточной церкви. Я обращаюсь поэтому съ этими словами къ моимъ евангелическимъ христіанскимъ братьямъ, предлагая имъ убѣдительно образовать подобные молитвенные союзы между единомыслящими, причомъ я высказываю такого рода желаніе и предложеніе, чтобы въ имѣющемъ образоваться ихъ союзѣ, который, само собою разумѣется, долженъ существовать самостоятельно и независимо отъ всякаго подобнаго союза въ другихъ церковныхъ обществахъ, принята была та же самая молитва о возсоединеніи всѣхъ христіанъ, которая принята въ означенныхъ союзахъ католическихъ. Эта молитва взята существенно изъ литургіи св. Златоуста, и ведетъ такимъ образомъ свое начало изъ давнихъ вѣковъ церкви, изъ времени, когда обѣ великія отрасли каѳолической церкви, восточная и западная, какъ сестры жили въ нераздѣльномъ единствѣ и гармоніи, какъ единая церковь. Вотъ эта молитва:

«О, Господи Іисусе Христе, Ты, который предъ Твоими страданіями молился ко Отцу Твоему небесному, чтобы всѣ, вѣрующіе въ Тебя, были едино, какъ Ты со Отцомъ едино; призри милостиво на молитву, которую мы по Твоему божественному примѣру приносимъ для возстановленія единенія между всѣми исповѣдателями Твоего святаго имени. Даруй намъ, о Господи, чтобы мы едиными устами и единымъ сердцемъ славили и воспѣвали пречестное и великолѣпое имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ. Молимъ Тебя о семъ, Господи Іисусе Христе, богатствомъ Твоихъ неоцѣнимыхъ заслугъ. Аминь».

Когда мы выражаемъ желаніе и обращаемся съ просьбою къ исповѣдателямъ всѣхъ христіанскихъ обществъ относительно молитвы о единеніи христіанской церкви, то этимъ мы вовсе не хочемъ сказать, чтобы каждый тотчасъ же отказался и отъ своего особаго исповѣданія, отъ особаго церковнаго общества. Молись каждый съ такимъ намѣреніемъ, какое внушаетъ ему его убѣжденіе относительно исповѣданія, къ которому онъ принадлежитъ. Но всякій долженъ представить себѣ, что разъединеніе касается частію сокровища христіанской вѣры, частію сокровища благодати въ святыхъ таинствахъ, частію пути, которымъ достигаетъ до насъ то и другое; всякій долженъ представлять себѣ, что этою молитвою мы молимъ Бога о благодати, чтобы всякій пришолъ къ сознанію того, находится ли, и

въ чомъ именно состоитъ заблужденіе или несовершенство относительно принесеннаго Христомъ міру блага въ ученіи и таинствахъ. Гдѣ бы ни вводилось общее моленіе другъ о другѣ для достиженія единства вѣры, вездѣ, само собою разумѣется, должно оставаться непоколебимымъ то основаніе, чтобы приэтомъ не примѣшивалась никакая тѣнь религіознаго индиферентизма, чтобы напротивъ всякій оставался при своемъ твердомъ убѣжденіи, что каждый христіанинъ долженъ всячески стараться о возможно полнѣйшемъ и совершеннѣйшемъ уразумѣніи Христа и всего, что относится къ Его дѣлу. Осмѣливаясь разсчитывать на одобреніе всякимъ вѣрующимъ христіаниномъ сейчасъ сказаннаго мною, я не могу быть не увѣреннымъ, что мысль и предложеніе относительно общей молитвы съ цѣлію достиженія полнаго свѣта вѣры для всѣхъ христіанскихъ братій на землѣ встрѣтитъ также въ вѣрующемъ христіанскомъ мірѣ надлежащее сочувствіе.

Происхожденіе первобытныхъ культовъ [1],

(Статья Людовика Каро [2]).

Человѣкъ, говорили до сихъ поръ, есть животное религіозное.— Въ настоящее время трансформисты оспориваютъ у человѣка эту привиллегію; другіе же, склонные признать ее за нимъ, легко могутъ усомниться въ томъ, чтобы эта привиллегія была для человѣка особенно почотна. Исторія религій, повидимому, есть ничто иное, какъ исторія суевѣрій человѣчества. Кто первые боги? Животныя, деревья, источники, камни, звѣзды. И ко всѣмъ этимъ безсильнымъ или смѣшнымъ божествамъ человѣчество питаетъ невыразимые страхи; оно терзаетъ само себя, покрывая землю рѣзнями и кровію! На дѣлѣ имѣетъ ли оно право гордиться этимъ аттрибутомъ *религіозности*, который будто бы ставитъ его выше самыхъ высшихъ животныхъ? Не сподручнѣе ли думать вмѣстѣ съ Боклемъ, что религія въ общемъ итогѣ причинила болѣе зла, чѣмъ добра, и утверждать—вмѣстѣ съ Контомъ, что настало время освободиться отъ этой нужды въ сверхъестественномъ, отъ этой дѣтской и пагубной иллюзіи невѣжества, и вступить наконецъ и навсегда въ возмужалый возрастъ положительной науки?

---

[1]) Послѣднія сочиненія, которыя г. Каро, одинъ изъ лучшихъ противниковъ позитивизма, имѣлъ въ виду при своемъ изслѣдованіи, носятъ слѣдующія заглавія: I) Tree and Serpent Worship, by James Fergusson. London, 1868. II) The Origin of animal Worship, by Herbert Spencer. London, 1874.

[2]) Статья напечатана въ Revue des deux Mondes. 1 Avril, 1876.

Такія думы находятъ иногда на того, кто воспроизводитъ предъ собою, чрезъ изученіе новѣйшихъ трудовъ, странное и удручающее зрѣлище первобытныхъ культовъ. Намъ хотѣлось бы изслѣдовать здѣсь, что можетъ быть основательнаго въ этихъ размышленіяхъ. Правда ли въ самомъ дѣлѣ, что человѣкъ когда-то избиралъ себѣ боговъ ниже себя? Нужно ли понимать буквально поклоненіе животнымъ, растеніямъ, камнямъ и вообще фетишамъ? Не скрывается ли подъ этими чудовищными наружностями какого нибудь разумнаго смысла, который еще въ самомъ началѣ свидѣтельствовалъ бы о существенномъ достоинствѣ человѣческаго разума, обнаруживалъ бы первыя усилія разсудочной рефлексіи и обѣщалъ бы дальнѣйшіе успѣхи? Мы изложили въ одной изъ прежнихъ статей побужденія, заставляющія думать, что нравственный и религіозный уровень первобытнаго человѣчества былъ много выше уровня самыхъ грубыхъ дикарей; мы намѣрены теперь испробовать новое доказательство этой гипотезы.

I.

Почти нельзя сомнѣваться, что поклоненіе животнымъ было почти что всеобщимъ. Уже въ прошломъ вѣкѣ Де-Броссъ въ превосходномъ сочиненіи о культѣ боговъ-фетишей отмѣтилъ безспорныя черты сходства между религіей египтянъ и религіей дикихъ народностей. Животныя, служащія предметомъ народнаго поклоненія, бываютъ различныя, смотря по странѣ. Нѣкоторыя африканскія племена берегутъ въ глубинѣ святилища тигра, ему приносятъ овецъ, птицъ, маисъ; въ честь его совершаютъ пляски. Въ другихъ мѣстахъ священное животное—крокодилъ; трясти копье надъ водами, въ которыхъ онъ живетъ, уголовное преступленіе. Медвѣдь—божество на сѣверѣ, ягуаръ—въ Бразиліи, жаба—въ южной Америкѣ. Маоритяне (Maoris) почитаютъ паука; въ волокнахъ паутины они видятъ путь, по которому души вѣрныхъ восходятъ на небо; поэтому они боятся разрывать ихъ. Изобрѣтательное

суевѣріе умѣло находить боговъ на всѣхъ ступеняхъ животнаго царства.

Но никакой культъ не былъ такъ распространенъ, какъ культъ змѣя. Всеобщность этой религіи представляетъ нѣчто удивительное; англійскій писатель, Дж. Фергюссонъ, ея спеціальный историкъ, встрѣчаетъ ее подъ всѣми широтами земнаго шара. Нѣкоторыя свидѣтельства Иродота и Плутарха дозволяютъ думать, что она существовала въ Египтѣ; по Фергюссону она предшествовала духовному и монотеистическому культу Іеговы у Іудеевъ. Моисей употребилъ энергическія усилія для искорененія ея (проклятіе, изреченное въ книгѣ Бытія противъ змія). Но еврейскій законодатель имѣлъ, по Фергюссону, неполный успѣхъ; подобно всѣмъ побѣжденнымъ религіямъ, религія змія, невидная и презираемая, продолжала существовать въ низшихъ слояхъ еврейскаго народа. Отъ времени до времени она снова появлялась на бѣлый свѣтъ, воздвигая (свой) алтарь въ виду алтаря Іеговы. Такъ весь Израиль простирается предъ мѣднымъ зміемъ, которому публично приносились куренія и поклоненія въ продолженіе пятисотъ лѣтъ. Это упорное суевѣріе вызываетъ стоны даже у Соломона, и окончательно уничтожился этотъ культъ змѣя только во времена Езекіи. По Санхоніатону, цитуемому Евсевіемъ, змѣя почитали въ Финикіи; онъ былъ чтимъ вѣроятно въ Вавилонѣ; точно также древніе персы усвояли ему религіозный характеръ. Этотъ культъ встрѣчался на востокѣ даже послѣ пришествія христіанства: по свидѣтельству Тертулліана знаменитая секта офитовъ, идущая вѣроятно изъ Персіи, ставила змѣя выше Самого Христа.

Фергюссонъ, на которомъ мы—какъ само собою разумѣется—оставляемъ всю отвѣтственность за его догадки, тѣ же самыя фазы, какъ у еврейскаго народа, думаетъ найти и въ исторіи религій древней Греціи. Въ эпоху весьма отдаленную главными божествами Пелазговъ были животныя, въ особенности змѣи. Эллины, побѣдители пелазговъ, начали борьбу противъ этого ненавистнаго культа, борьбу, героемъ которой является Геркулесъ. Едва только онъ появляется

на свѣтъ, какъ находитъ въ своей колыбели двухъ змѣй и задушаетъ ихъ; въ послѣдствіи онъ отсѣкаетъ однимъ ударомъ снова всякій разъ выростающія головы гидры, этого символа неуничтожимой жизненности народныхъ суевѣрій. Кадмъ точно также убиваетъ дракона, а Аполлонъ пронзаетъ своими стрѣлами пиѳона. Однакожъ старый культъ не умеръ; онъ только сталъ безвреденъ для національной религіи побѣдоноснаго эллинскаго племени; змѣй пелазгическій, можно сказать, упалъ на степень бога простонародья. Въ этомъ скромномъ положеніи его терпятъ и даже какъ бы въ утѣшеніе ему воздаютъ нѣкоторыя почести. Онъ пересталъ быть страшнымъ, удовольствовавшись скромною ролью божества домашняго, генія-охранителя, ἀγαθοδαίμων. Онъ полонъ мудрости, знаетъ спасительныя лекарства; онъ охранитель храмовъ и предвѣщатель; его бѣгство изъ Эрехѳенона возвѣщаетъ аѳинянамъ пришествіе персовъ. Дорогой для Эскулапа, онъ любезенъ и Палладѣ, которой онъ служитъ для отмщеній, примѣръ—Лакоонъ. Если онъ выползаетъ во время жертвоприношенія, обвивается вокругъ алтаря, вкушаетъ священныхъ возліяній и удаляется украдкою и таинственно подобно привидѣнію: это знакъ счастливый.

Многія славныя личности величались тѣмъ, что онѣ имѣютъ отцомъ змѣя. Этому вѣрили относительно Александра, въ томъ же старался находить для себя большую честь и Филиппъ. Августъ имѣлъ ловкость пустить такой же слухъ на счотъ себя. Сципіонъ африканскій считался вскормленнымъ отъ змѣя. Въ Римъ культъ змѣя пришолъ можетъ быть изъ Этруріи; во всякомъ случаѣ, онъ былъ перенесенъ изъ Греціи торжественно, по опредѣленію сената. Во время заразы, опустошавшей Италію, прибыло въ Энидавръ посольство за богомъ Эскулапомъ, который преобразившись въ змѣя согласился сѣсть на римскій флотъ и своимъ присутствіемъ прекратилъ заразу. Этотъ культъ держался въ Греціи и римской имперіи уже много спустя послѣ введенія христіанства: Эліанъ разсказываетъ, что въ его время змѣю приписывалась деликатная способность доказывать невинность дѣвушекъ.

Было бы слишкомъ долго слѣдовать за Фергюссономъ по различнымъ народамъ, у которыхъ онъ указываетъ слѣды этой своеобразной религіи. Онъ находитъ ее у древнихъ пруссаковъ и древнихъ поляковъ, въ Сарматіи, Скандинавіи, гдѣ змѣи считались богами семейными даже до VI в. христіанской эры. По Кастрену лапландцы вѣрятъ, что эти животныя живутъ подобно намъ обществами, что общества имѣютъ начальниковъ, которые каждогодно собираются всѣ вмѣстѣ и которые простираютъ свои приговоры даже на людей, оскорбившихъ или убившихъ какого нибудь изъ ихъ подданныхъ. Этотъ же культъ кажется существовалъ нѣкогда въ Галліи и Великобританіи; онъ существуетъ и доселѣ у нѣкоторыхъ американскихъ народцевъ и у многихъ племенъ Африки. Фергюссонъ думаетъ, что въ Индіи онъ предшествовалъ браманизму, потомъ снова появился съ буддизмомъ, и что онъ и въ настоящее время живъ, хотя и затерялся въ глубинѣ религіозныхъ вѣрованій индійскаго полуострова.

Обожаніе змѣя почти всюду является тѣсно связаннымъ съ обожаніемъ деревьевъ. Фергюссонъ, отмѣчающій этотъ фактъ, не задается объясненіемъ его; но этотъ фактъ довольно всеобщъ и можно думать, что эти два культа первоначально составляли одинъ. Культъ деревьевъ кажется даже былъ распространеннѣе культа змѣя или по крайней мѣрѣ продолжался долѣе. Востокъ имѣлъ свои священныя деревья. Моисей и пророки часто возстаютъ противъ этого суевѣрія сильно распространеннаго у евреевъ. „Не сади себѣ, говоритъ Моисей, рощи изъ какихъ либо деревъ при жертвенникѣ Господа Бога твоего“. И Осія, говоря о невѣрныхъ евреяхъ, выражается такъ: „на вершинахъ горъ они приносятъ жертвы и на холмахъ совершаютъ кажденіе, подъ дубомъ и тополемъ и теревинѳомъ“. Изъ Евсевія мы знаемъ, что во времена Константина еще почитали теревинѳъ, потому что подъ нимъ, по преданію, Авраамъ разговаривалъ съ ангелами. Индусы кажется воздавали поклоненіе пальмѣ, лотосу и сандальному дереву. Когда индійскій царь Ашока захотѣлъ ввести буддизмъ на о. Цейлонъ, онъ перенесъ съ большою пышностію вѣтвь *бо*, этого таинственнаго дерева, подъ

тѣнью котораго будто бы предавался размышленіямъ Шакья-Муни (т. е. Будда). Вся классическая древность усвояла нѣкоторымъ деревьямъ религіозный характеръ. Излишне напоминать о пророческихъ дубахъ Додоны и триремахъ Энея, превратившихся въ морскихъ богинь. Оливковое дерево было посвящено Минервѣ, лавровое—Аполлону, миртовое—Венерѣ, плющъ—Бахусу, тополь—Геркулесу, дубъ—Юпитеру. „Деревья, говоритъ Плиній, были первыми храмами, и мы видимъ въ настоящее время, что деревни, остающіяся еще вѣрными простотѣ древняго культа, посвящаютъ свое лучшее дерево божеству". Подъ этими деревьями поставляли жертвенники; приносили имъ въ жертву вино, плоды и медъ, взывая къ ихъ вѣтвямъ и увѣшивая ихъ повязками. Тѣ же вѣрованія и тѣ же обычаи встрѣчаются у древнихъ кельтовъ, которые кажется почитали главнымъ образомъ яблони и дубы. Вѣрованія и обычаи кельтовъ долго не поддавались вліянію христіанства. Арльскій соборъ въ 452 г., позднѣе соборъ оксерскій, Григорій Великій въ VI в., въ VII в. Елигій Нойонскій совѣтуютъ деревья, называемыя священными, истреблять, поклоняющихся имъ преслѣдовать и изгонять. Капитуляріи Карла Великаго неоднократно упоминаютъ объ этомъ культѣ и опредѣляютъ наказанія противъ держащихся его.

Отъ деревьевъ недалекъ переходъ къ рѣкамъ, озерамъ и источникамъ; и нѣтъ ничего удивительнаго, если мы видимъ, что послѣднія фигурируютъ между божествами первобытныхъ культовъ. Дикари сѣверной Америки бросаютъ то, что они имѣютъ наиболѣе драгоцѣннаго (табакъ, ножи, куски матерій) въ ручьи и озера для того, чтобы сдѣлать благосклоннымъ къ себѣ духа, живущаго въ нихъ. Во времена Цезаря тектосаги тулузскіе поклонялись одному озеру и свою преданность ему выражали приношеніями ему запястій, ожерелій, золотыхъ монетъ: съ теченіемъ вѣковъ на днѣ озера накопились огромныя сокровища. Нѣкоторыя изъ французскихъ деревень сохраняютъ и до настоящаго времени слѣды этого стараго суевѣрія [1]).

[1]) «Источникъ сэн-Гилье (Saint-Hilier), въ департаментѣ Сены и Марны, ис-

Горы, скалы, камни повидимому были вездѣ священными предметами. Извѣстны проклятія писанія на невѣрныхъ, приносящихъ жертвы на возвышенныхъ мѣстахъ. Свидѣтельства путешественниковъ о почитаніи дикарями камней безчисленны; камни часто увиваются лентами или окрашиваются въ красный цвѣтъ. Божествомъ арабовъ до Магомета былъ чорный камень. Меркурій грековъ первоначально былъ простымъ высокимъ камнемъ. Матута фригійцевъ, эта великая богиня, принесенная въ Римъ съ такимъ почотомъ и такой церемоніей, была чорнымъ камнемъ съ неправильными углами; говорили, что онъ упалъ съ неба въ Пессинунтѣ. Древніе кельты вѣроятно совершали жертвоприношенія нѣкоторымъ камнямъ, потому что въ XII в., въ Галліи и Велико-Британіи, соборы преслѣдуютъ еще своими анаѳемами это упорное идолослуженіе.

Многіе думали, что культъ звѣздъ и огня представляетъ характеръ болѣе возвышенный, болѣе духовный, чѣмъ культъ животныхъ, деревьевъ и камней, и что вслѣдствіе этого онъ есть позднѣйшій. Таково мнѣніе Огюста Конта, который видитъ въ сабеизмѣ постоянно повторявшійся необходимый переходъ отъ фетишизма къ политеизму. Нѣтъ ничего менѣе доказаннаго. Мы видимъ, что солнце, луна, звѣзды нѣкоторыми изъ самыхъ грубыхъ племенъ, обожаются въ одно и то же время съ другими фетишами. Съ другой стороны одинаково ошибается и Дюпюи, утверждая безъ доказательствъ, что поклоненіе небеснымъ тѣламъ есть первоначальная религія и что всѣ остальныя вышли изъ нея. Истина кажется въ томъ, что сабеизмъ современенъ другимъ формамъ фетишизма и что самъ по себѣ онъ не указываетъ на высшую ступень цивилизаціи.

Что суевѣріе первыхъ людей приводило ихъ къ почитанію всѣхъ

цѣляетъ лихорадку, и къ нему стекаются изъ окрестностей для полученія отъ него здоровья; больные бросаютъ деньги въ самый источникъ. Вотъ происхожденіе у язычниковъ священныхъ источниковъ, называвшихся также *денежными колодцами*... У источника стоитъ старое засохшее дерево, обдѣланное въ форму креста и всегда увѣшанное лоскутами матерій». У насъ въ Россіи—повторяются тѣже самыя явленія.

предметовъ природы, это еще объяснимо. Труднѣе понять, какъ богами сдѣлались предметы чисто искуственные, вещи, сдѣланныя людьми. Скиѳы, по Иродоту, почитали желѣзную саблю: ежегодно они приносили ей въ жертву скотъ и лошадей; она получала для одной себя приношеній больше, чѣмъ всѣ другія божества. Тутъ принимаетъ божескія почести желѣзный брусокъ, тамъ—два серебряныя блюда, въ другихъ мѣстахъ—кольцо, которое вводили въ носовой хрящъ, въ иныхъ—трещотка. Патеръ Лойе видѣлъ почитаніе карточнаго червоннаго короля.

Что такое всѣ эти культы? Нужно ли буквально принимать свидѣтельства, утверждающія почти всеобщее существованіе ихъ? Правда ли, что разумъ человѣческій и чувство религіозное вышли изъ чего-то столь низкаго? Какъ былъ бы возможенъ прогрессъ, если бы первичныя вѣрованія не заключали зародыша дальнѣйшихъ развитій, какимъ бы незамѣтнымъ вы ни предположили этого зародыша? Изъ ничего не дѣлается нѣчто; такъ и очищенныхъ формъ религіи, до которыхъ поднимался въ теченіи вѣковъ человѣческій родъ, мы должны искать въ грубой массѣ самыхъ древнихъ суевѣрій, гдѣ эти формы уже намѣчены, хотя и неопредѣленно.

II.

До сихъ поръ мы строго ограничивались изложеніемъ фактовъ; попытаемся теперь объяснить ихъ. Прежде всего нужно различать фетишизмъ собственно отъ культа животныхъ, растеній и звѣздъ. Обычай оставилъ названіе фетишей (идоловъ) за тѣми неодушевленными предметами, которые дикари носятъ обыкновенно при себѣ и которымъ они приписываютъ сверхъестественную силу; но фетишъ есть ли настоящій богъ и почитается ли онъ какъ таковой? Нѣтъ. Дикарь вѣруетъ только, что чрезъ посредство фетиша онъ можетъ заставить своего бога услышать себя; фетишъ есть такъ сказать заложникъ божества, котораго дикарь держитъ въ своихъ рукахъ; это, можно прибавить, какъ бы вексель уплачиваемый „по приказу",

который богъ обязался честію не допускать до опротестованія. Поэтому когда событіе принимаетъ оборотъ противный ожиданію, дикарь оскорбительно и дурно обходится съ своимъ фетишемъ; онъ бросаетъ его какъ негодную вещь и выбираетъ себѣ другаго на мѣсто его. Эти явленія встрѣчаются даже у народовъ сравнительно цивилизованныхъ по отношенію къ идоламъ или фетишамъ.

«Въ Китаѣ (въ простонародьѣ), говоритъ Любботъ, если послѣ долгихъ молитвъ, обращонныхъ къ своимъ идоламъ, просящіе не получаютъ желаемаго, какъ это часто случается, то они выбрасываютъ идоловъ вонъ, какъ боговъ безсильныхъ; другіе обходятся съ ними еще хуже, оскорбляютъ и иногда бьютъ. «Ахъ, собака ты! говорятъ китайцы идолу, мы помѣстили тебя въ великолѣпномъ храмѣ, мы покрыли тебя позолотой, хорошо кормили, мы клали тебѣ ѳиміамъ, и ты послѣ всѣхъ этихъ заботъ настолько неблагодаренъ, что отказываешь намъ въ просимомъ нами у тебя». Потомъ они привязываютъ веревки къ идолу, низвергаютъ его долой съ его пьедестала, тащатъ его по улицамъ, по грязи и нечистотамъ, въ наказаніе за безполезныя издержки, употребленныя на него. Если въ продолженіе этого времени случится, что ихъ желанія исполнятся, они снова приносятъ идола въ храмъ съ большимъ церемоніаломъ, моютъ его, поставляютъ на свое мѣсто, преклоняютъ предъ нимъ колѣна и приносятъ тысячу извиненій за свое поведеніе. «Правда, говорятъ они, мы были не много поспѣшны, но ты съ своей стороны былъ не много медленъ въ дарованіи намъ того, чего мы желали. Зачѣмъ тебѣ было навлекать на себя это дурное обхожденіе? Но что сдѣлано, то сдѣлано, не станемъ же болѣе думать объ этомъ. Если ты хочешь позабыть прошлое, то мы позолотимъ тебя снова» [1]).

Условія, при которыхъ дѣлается выборъ фетиша, хорошо доказываютъ, что на дѣлѣ самъ по себѣ онъ не имѣетъ никакого священнаго характера. Образованный негръ сказалъ однажды Босману:

«Если кто нибудь изъ насъ рѣшается предпринять что-либо важное, то первое, что онъ долженъ сдѣлать, это найти бога, который помогъ бы ему въ предпріятіи. Съ этимъ намѣреніемъ онъ выходитъ и беретъ первую попадающуюся ему тварь—собаку, кошку, случается, даже неодушевленный предметъ, случившійся на пути его — камень, кусокъ дерева, или что бы то ни было, это все равно. Непосредственно онъ совершаетъ приношеніе этому новому богу, объясняетъ ему свое предпріятіе и даетъ ему торжественный обѣтъ, что если онъ сдѣлаетъ такъ, что предпріятіе удастся, то онъ будетъ считать и почитать его впредь своимъ богомъ. Если его предпріятіе удается, онъ значитъ открылъ новаго очень полезнаго бога, которому онъ дѣлаетъ ежедневно новыя приношенія;

---

[1]) См. «Начало цивилизацій», Любoока.

если случается противное, онъ бросаетъ новаго бога, какъ безполезное орудіе, который снова какъ и прежде дѣлается простымъ камнемъ. Мы такимъ образомъ ежедневно дѣлаемъ и раздѣлываемъ своихъ боговъ и являемся слѣдовательно изобрѣтателями и господами того, что мы почитаемъ» [1]).

Послѣ всего этого ясно, что фетишъ не есть богъ и что подъ этими грубыми вѣрованіями скрывается смутное понятіе о нематеріальномъ характерѣ божества. Дикарь инстинктивно чуетъ, что таинственная сила окружаетъ, обнимаетъ его, господствуетъ надъ нимъ: онъ чувствуетъ это своимъ сердцемъ, онъ провидитъ это своимъ тусклымъ разумомъ, хотя его глаза нигдѣ не открываютъ этого. Въ безпокойствѣ онъ хочетъ похитить или пріобрѣсть себѣ эту таинственную силу; онъ ухищряется заключить ее въ одномъ мѣстѣ, овеществить ее для того, чтобы подвести ее подъ человѣческую мѣрку и держать ее въ своихъ рукахъ. Его многообразныя и напрасныя усилія, его гнѣвы на обманщика идола суть прикровенное дѣйствіе великой идеи, живущей въ самомъ тайникѣ его существа, но въ проявленіи обезображиваемой имъ.

Что касается культа животныхъ, растеній, цвѣтовъ, источниковъ, звѣздъ, то насчетъ его давались различныя объясненія. Ходячее объясненіе то, что человѣкъ въ началѣ смѣшивалъ мысль, жизнь, движеніе и, благодаря чему-то въ родѣ естественной иллюзіи, предполагалъ свою собственную личность внѣ себя самого. Знакомясь съ живою природой, онъ думалъ найти въ ней душу подобную своей. Эта всеобщая душа, рыкающя въ тигрѣ, ползущая въ змѣѣ, цвѣтущая въ растеніи, текущая въ ручьяхъ,. сіяющая въ солнцѣ, сверкающая въ звѣздахъ, при безконечномъ разнообразіи своихъ измѣнчивыхъ формъ, вызывала вездѣ одинаково почтеніе отъ первобытнаго человѣчества.

Приписывать подобное мыслительное движеніе первобытному человѣку—значитъ, думаемъ мы, дѣлать его въ одно и то же время и слишкомъ дитятей и слишкомъ философомъ. Идея міровой души, одной жизни во всей вселенной, есть результатъ ученыхъ и позд-

---

[1]) Тамъ же.

нихъ размышленій; она легко могла развиться въ обширномъ и тонкомъ умѣ Платона или Плотина: она не имѣетъ себѣ мѣста въ тѣсномъ и грубомъ мозгу человѣка первыхъ вѣковъ. Съ другой стороны воображать, что первобытное человѣчество озаряло всѣ вещи лучами личности, разсвѣтаніе которой оно чувствовало въ самомъ себѣ, это значитъ не понимать условій его существованія.

Параллелью, вѣрною въ нѣкоторыхъ сторонахъ, между первобытнымъ человѣкомъ и дитятей злоупотребляютъ самымъ страннымъ образомъ. Дитя брошенное нагимъ на землю, безъ семьи, которая могла бы взять его, безъ матери, которая могла бы вскормить его, неминуемо погибнетъ. Каковъ бы ни былъ первобытный человѣкъ, онъ конечно отличался отъ дитяти, уже потому, что онъ остался живъ. Онъ долженъ былъ бороться съ неслыханными препятствіями: гигантскія животныя оспоривали у него власть; онъ долженъ былъ фабриковать оружія, тесать кремни, упражнять силу и хитрость, наблюдать, вычислять, предусматривать, и это на первыхъ порахъ своего появленія на землѣ. Нельзя представить, чтобы онъ былъ способенъ на такія усилія безъ сознанія, притомъ очень яснаго и сильнаго, своей личности. Но личность существуетъ только при условіи противоположенія ею себя тому, что—не она; сознавать себя личностію, это значитъ утверждать, что мы нѣчто другое, чѣмъ предметы и существа внѣшнія; это значитъ полагать ихъ противу себя, объявлять ихъ чужими себѣ. Если другіе для насъ суть тоже личности, то это значитъ, что мы по наведенію открываемъ въ нихъ признаки разумной и свободной дѣятельности, родственной нашей дѣятельности, и родство это открываетъ намъ именно языкъ. Что касается существъ, не пользующихся и не понимающихъ никакого человѣческаго языка, то мы не болѣе затрудняемся отказать имъ въ личности, чѣмъ сколько затрудняемся мы приписывать это свойство себѣ самимъ. Если такимъ образомъ первобытный человѣкъ необходимо имѣлъ сознаніе своей личности, то вмѣстѣ съ этимъ самымъ онъ сознавалъ, съ очевидностію также одинаково необходимою, и безличность не только предметовъ неодушевленныхъ, но

и растеній и животныхъ. Онъ непосредственно понималъ свое несравнимое достоинство, и будучи далекъ отъ смѣшиванія себя съ вещами онъ начиналъ завоевывать ихъ, примѣнялъ ихъ одну за другою для своего употребленія и шагъ за шагомъ напечатлѣвалъ на лицѣ природы слѣды своего верховенства.

Намъ такимъ образомъ кажется противорѣчащимъ условіямъ существованія первыхъ людей то, чтобы культъ животныхъ, растеній, цвѣтовъ, звѣздъ, былъ настоящимъ первобытнымъ культомъ. Въ началѣ человѣкъ долженъ былъ думать всего больше о себѣ; ему было слишкомъ много дѣла, онъ долженъ былъ вести слишкомъ трудную борьбу съ осаждавшими его со всѣхъ сторонъ враждебными существами, чтобы ему оставалась еще возможность отдаться пантеистическому мистицизму и съ любопытствомъ прислушиваться къ біеніямъ всеобщей души въ мірѣ. Онъ оцѣнивалъ существа и вещи сообразно пользѣ или вреду, которые они причиняли ему. Жестокость тигра, его удивительная ловкость, съ какою онъ нападаетъ на свою жертву, его сила превосходящая силу слона, какъ бы предназначали его преимущественно предъ всѣми животными для божескихъ почестей. Понятно также, что и змѣй долженъ былъ занять видное мѣсто въ ужасовой религіи первыхъ людей: онъ быстро двигается безъ особыхъ двигательныхъ органовъ, иногда какъ-будто какая-то невидимая пружина бросаетъ его впередъ, подобно стрѣлѣ, онъ обвиваетъ свою добычу, въ мигъ раздавливаетъ и задушаетъ ее; его зубъ, если онъ содержитъ ядъ, едва только прорываетъ кожу, какъ производитъ неминуемую смерть; онъ перемѣняетъ весною свою оболочку и повидимому пользуется привиллегіей возстановленія своей молодости и привиллегіей безсмертія; онъ таинственъ, скрытенъ неизбѣгаемъ, словомъ имѣетъ болѣе чѣмъ сколько нужно для того, чтобы быть очень великимъ богомъ. Такое же объясненіе можетъ быть дано и для почитанія деревьевъ. Смутный страхъ невольно чувствуется въ полу-темнотѣ лѣсовъ. „Если вы, говоритъ Сенека, гуляете въ лѣсу изъ старинныхъ деревьевъ чрезвычайной толщины, переплетающіяся вѣтви которыхъ не пропускаютъ небеснаго свѣта,

то величественная высота деревьевъ, спокойствіе, глубокая тѣнь— все напечатлѣваетъ въ вашей душѣ убѣжденіе, что здѣсь присутствуетъ богъ". Но къ чести человѣчества мы должны сказать: признательность создаетъ быть можетъ еще болѣе боговъ, чѣмъ страхъ. Безъ сомнѣнія благодарность за оказанныя услуги освящала здѣсь лошадь, въ другомъ мѣстѣ — быка и ихневмона, въ третьемъ — маслину, букъ, дубъ. Для пропитанія первымъ людямъ могъ служить гораздо лучше буковый орѣхъ, чѣмъ традиціонный желудь, а что касается дуба, то по нѣкоторымъ онъ обязанъ былъ своими почестями менѣе красотѣ своей, чѣмъ изобилію своихъ плодовъ, лакомаго кушанья для свиней, составлявшихъ самый многочисленный и самый цѣнный скотъ первобытныхъ эпохъ [1]).

Однакожъ чувства признательности и страха недостаточно объясняютъ происхожденіе низшихъ религій. Поклонялись многимъ изъ такихъ животныхъ, которыя никогда не были ни слишкомъ полезны, ни слишкомъ вредны, напр. черепахѣ, столь чтимой у нѣкоторыхъ народцевъ Сѣверной Америки. Съ другой стороны при этой теоріи нѣсколько трудно дать объясненіе относительно тѣхъ фантастическихъ созданій, предъ которыми трепеталъ столь долго и теперь трепещетъ на многихъ пунктахъ земнаго шара человѣкъ, не прошедшій извѣстной степени умственнаго образованія,—относительно змѣевъ и быковъ крылатыхъ, животныхъ съ человѣческою головою, боговъ съ головами животныхъ на человѣческомъ туловищѣ. Надъ созданіемъ этихъ священныхъ чудовищъ безъ сомнѣнія много поработало воображеніе; но все-таки остается объяснить, какъ оно додумалось произвесть ихъ. Воображеніе работаетъ не въ воздухѣ: ему нужны поводъ, точка отправленія, положительныя данныя, идеи или факты. Намъ нужно опредѣлить именно эти идеи.

Кине предполагаетъ, что основою для такой работы воображенія много служило смутно сохранявшееся чрезъ всѣ вѣка воспоми-

---

[1]) Вобанъ говорилъ, что «если бы ему пришлось колонизовать съ слабыми средствами пустынный островъ, то онъ началъ бы съ того, что пустилъ бы на него стадо свиней».

ваніе о до-потопныхъ животныхъ. „Уничтожившіеся виды большихъ млекопитающихъ свистятъ, воютъ, мычатъ, рыкаютъ въ греческихъ преданіяхъ, въ которыхъ они образуютъ самый сильный слой... Человѣкъ жилъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми колоссальными организмами первыхъ вѣковъ и изъ вѣка въ вѣкъ сохранялъ воспоминаніе ужаса отъ нихъ, ужаса, который отдаленіе только увеличило такъ, что исполинскія чудовища третичной эпохи сдѣлались, переходя изъ преданія въ преданіе, чудовищнѣе, чѣмъ были въ дѣйствительности“.

Авторъ „Первобытной исторіи человѣчества“, Тайлоръ, предлагаетъ такое же объясненіе и думаетъ найти въ индійскомъ миѳѣ о священной черепахѣ, поддерживающей землю, слѣдъ глубокаго впечатлѣнія, которое долженъ былъ произвести на умъ первыхъ людей видъ исполинской черепахи Гималайи (colossochelys atlas), въ настоящее время находимой въ землѣ. Можетъ статься, что эта остроумная гипотеза содержитъ долю истины, но напередъ нужно доказать, что человѣкъ существовалъ уже въ третичную эпоху, — что пока не вполнѣ доказано. Во всякомъ же случаѣ это объясненіе имѣло бы силу только для нѣкоторыхъ частныхъ случаевъ и никоимъ образомъ не объяснило бы почитанія растеній и звѣздъ. Мы предпочитаемъ оригинальную теорію Спенсера, сводящаго всѣ эти низшіе культы къ болѣе возвышенной и болѣе духовной формѣ религіи, къ *культу предковъ*.

Почтенные труды Макъ-Леннана, Тайлора, Люббока бросили нѣкоторый свѣтъ на тотъ періодъ религіознаго развитія человѣчества, который называютъ *тотемизмомъ*. Totem (слово и понятіе американское) означаетъ предметъ (обыкновенно животное), служащій божествомъ-покровителемъ цѣлаго племени. Тотемизмъ отличается отъ чистаго фетишизма тѣмъ, что этотъ послѣдній обоготворяетъ частную, единичную вещь, тогда какъ тотемизмъ усвояетъ священный характеръ всѣмъ недѣлимымъ извѣстнаго вида. Такъ негръ, берущій себѣ фетишемъ маисовый колосъ, почитаетъ именно этотъ колосъ въ частности, а маисъ, какъ видъ, для него мало значитъ. Краснокожій, напротивъ, берущій totem'омъ медвѣдя

или волка, чувствуетъ себя въ тѣсномъ, если не таинственномъ, общеніи съ цѣлымъ видомъ. Для него становятся неприкосновенны всѣ волки или медвѣди. Онъ воздерживается отъ охоты на нихъ, избѣгаетъ дурнаго обхожденія съ ними и убиванія ихъ. Кромѣ того totem даетъ свое имя всему племени. Нельзя не признать въ тотемизмѣ высшей степени обобщенія и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе высокой формы умственнаго развитія.

Какъ, по Спенсеру, произошолъ тотемизмъ? Первоначально люди получали имена нѣкоторыхъ животныхъ или нѣкоторыхъ предметовъ, на которыхъ дѣлали ихъ похожими ихъ физическія или нравственныя качества. Подобная наклонность къ характернымъ кличкамъ или прозвищамъ встрѣчается и теперь у дѣтей и простонародья: ясный знакъ, что она должна была существоветь и у младенчествовавшаго человѣчества. Человѣкъ грубъ и топоренъ, его назовутъ *медвѣдемъ*; хитрецъ становится *старою лисою*; благоразумный, хитрый, молчаливый будетъ *змѣемъ*. Прозвища могутъ быть заимствованы отъ деревьевъ и растеній: одному, у котораго волосы рыжіе, товарищи его скоро прилѣпятъ кличку — *морковь*; другой по твердости, съ какою онъ презираетъ всѣ нападенія, является ни болѣе ни менѣе какъ *дубомъ*. Ясно, что большая часть этихъ прозвищъ, соотвѣтствующихъ главнымъ *личнымъ* качествамъ, должна была бы измѣняться съ поколѣніями; тѣмъ не менѣе могло случиться, что дѣти страшнаго и могущественнаго начальника нашли себѣ честь или выгоду въ томъ, чтобы называться какъ онъ назывался. Хищническое мужество доставило отцу прозваніе *волка*; его дѣти и внуки наслѣдуютъ это славное имя и обаяніе, связанное съ именемъ; позднѣе семейство дѣлается племенемъ,—съ фамиліею *волковъ*. Для того, чтобы прозвище переносилось, даже не необходимо, чтобы оно было почотное; оно можетъ быть презрительнымъ и чрезъ употребленіе переходить изъ поколѣнія въ поколѣніе до самыхъ отдаленныхъ потомковъ того, кто одинъ на самомъ дѣлѣ заслужилъ его. Такъ объясняются названія, часто странныя, даваемыя самимъ себѣ нѣкоторыми ди-

кими племенами. Въ областяхъ Амазонской рѣки находятся напр. племена: *черепахи, дьаволы, утки, звѣзды.*

Одно изъ существенныхъ вѣрованій человѣчества это то, что нѣчто въ человѣкѣ переживаетъ его тѣло и что молитвами, приношеніями, жертвами можно пріурочить къ себѣ этого духа, сдѣлавшагося при новыхъ условіяхъ его существованія болѣе могущественнымъ. Съ другой стороны, первобытный языкъ былъ вполнѣ конкретный языкъ; онъ содержитъ почти только слова, обозначающія существа индивидуальныя, подлежащія чувствамъ. Названія не отдѣлялись отъ называемой вещи и не разсматривались отдѣльно: для необразованнаго ума дикаря они неразрывно спутаны другъ съ другомъ. По мѣрѣ того какъ теряется воспоминаніе о предкѣ, давшемъ свое имя семейству, потомъ народцу, обнаруживается возрастающая наклонность относить почтеніе, единственнымъ предметомъ котораго сначала была душа вождя, къ животному, внушившему первоначальное прозвище. *Волкъ*, мощный воинъ, умеръ; его дѣти, знавшія его, призываютъ и почитаютъ его духъ; они хорошо знаютъ, къ кому обращены ихъ поклоненія; это знаютъ еще его внуки, но съ третьяго или четвертаго поколѣнія память о героѣ исчезла, осталось одно имя. Привычка почитать *волка* удерживается. Какого волка? а то бурое, воющее, быстрое животное, которое каждый обозначаетъ этимъ именемъ, волка, котораго видятъ глаза, котораго слышатъ уши, нападенія котораго часто испытываютъ стада и пастухи. Вотъ какимъ образомъ волкъ мало по малу занимаетъ мѣсто забытаго великаго вождя; онъ прародитель племени, его, почитаютъ какъ прародителя, его жизнь священна; если онъ нечаянно убивается, у него просятъ за это прощенія, для умилостивленія его совершаютъ молитвы и приношенія. Волкъ—*тотемъ*, богъ племени.

Этимъ заразъ объясняется почти безконечное разнообразіе боговъ у одного и того же племени, и всеобщность нѣкоторыхъ культовъ у племенъ самыхъ различныхъ. Извѣстно, что въ древнемъ Египтѣ животное, жизнь котораго въ одномъ округѣ считалась неприкосновенною, въ другомъ мѣстѣ убивалось безъ малѣйшаго со-

мнѣнія: но значитъ ли это, что въ до-историческіе вѣка каждое изъ племенъ, составившихъ впослѣдствіи египетскій народъ, имѣло своего особаго тотема, который позднѣе сдѣлался мѣстнымъ божествомъ? И если почитаніе змѣя встрѣчается почти подъ всѣми широтами, то—не говоря о страхѣ, который много участвовалъ въ порожденіи и развитіи змѣинаго культа, не была ли безмолвная быстрота, съ которою это животное нападаетъ на свою беззащитную жертву, качествомъ особенно цѣнимымъ у первобытныхъ воиновъ, которые потому считали честью для себя называться именемъ змѣя?

Эта теорія одинаково примѣнима къ тотемамъ всѣхъ родовъ, будутъ ли это животныя, растенія или даже неодушевленные предметы. И культъ звѣздъ, по Спенсеру, имѣетъ тоже начало. Во всѣ времена поэты расточали своимъ любимцамъ названія солнца и зари. Шекспиръ, говоря о Генрихѣ VIII и Францискѣ I, говоритъ: „Эти два солнца славы, эти два свѣтила людей“, а принцессу онъ называетъ „прелестною луною“. Первоначально всѣ эти ассоціаціи идей были гораздо самопроизвольнѣе, смѣлѣе, и метафорическій смыслъ быстро терялся. Вообразимъ себѣ возвращеніе, во время войны племени съ своими сосѣдями, вождя побѣдителя; для всѣхъ этихъ душъ, истомившихся отъ страха, его сіяющее лице не есть ли настоящее солнце, разгоняющее облака? Онъ самъ, онъ—солнце, онъ не имѣетъ уже другаго имени; его потомки будутъ сынами солнца и думая, что они почитаютъ своего предка, они будутъ наводнять человѣческою кровію жертвенники денницы, какъ въ большомъ храмѣ Мехики. Эти взгляды Спенсера повидимому подтверждаются нѣкоторыми свидѣтельствами путешественниковъ. Такъ (по Спицію—Spix—и Марцію) Абипоны думаютъ, что они происходятъ отъ большой медвѣдицы и когда въ нѣкоторыя времена года это созвѣздіе исчезаетъ съ южно-американскаго неба, они думаютъ, что ихъ дѣдъ боленъ, и боятся, какъ бы онъ не умеръ; но какъ только эти семь звѣздъ появятся снова въ маѣ мѣсяцѣ, они встрѣчаютъ своего дѣда, какъ бы выздоровѣвшаго, съ радостными кри-

ками и трубными звуками, поздравляя его съ выздоровленіемъ. По свидѣтельству также Марсдена (цитуемаго Люббокомъ) туземцы Суматры повидимому вѣрятъ, что они происходятъ отъ тигровъ, которыхъ они и называютъ почтительнымъ именемъ: *предки*.

Теорія Спенсера имѣетъ ту выгоду, что вполнѣ объясняетъ поклоненіе, всюду совершаемое въ эпохи первобытной цивилизаціи, этимъ многосоставнымъ чудовищамъ, въ которыхъ самыя разнообразныя животныя формы соединаются или между собою, или съ человѣческою формою. Положимъ вождь, называемый волкомъ, похитилъ у сосѣдняго племени жену, извѣстную подъ именемъ другаго животнаго: преданіе сохраняетъ воспоминаніе о происхожденіи семейства отъ двухъ родовъ, дѣти будутъ происходить отъ волка и какого нибудь другаго животнаго; въ послѣдствіи первобытное несовершенство языка мало по малу дастъ кредитъ вѣрованію въ предка, въ которомъ двѣ животныя природы были соединены между собою. Если племя возрастетъ и сдѣлается народомъ, представленія о такомъ чудовищѣ будутъ предметомъ культа. Жена можетъ быть принадлежала къ племени, не имѣвшему тотема: въ такомъ случаѣ богъ-предокъ будетъ воображенъ подъ соединенными формами женщины и волка. Отсюда у Египтянъ богъ съ головою ястреба и богиня Пачъ съ женскимъ туловищемъ и львиною головою; отсюда вавилонскія божества — одно имѣющее видъ человѣка съ орлинымъ хвостомъ, другое — видъ человѣческаго бюста на рыбьемъ туловищѣ. Такимъ же образомъ объясняются и встрѣчающіеся на барельефахъ Ниневіи крылатые быки съ человѣческими головами, центавры и сатиры греческой миѳологіи.

Такова въ своихъ существенныхъ чертахъ остроумная теорія Спенсера. Мы не принимаемъ на себя всецѣлой отвѣтственности за нее; но она достойна всякаго вниманія. Въ окончательномъ анализѣ она полагаетъ начало первобытныхъ культовъ именно въ вѣрованіи въ безсмертіе. Она выводитъ изъ возвышеннаго источника тѣ суевѣрія, нелѣпость которыхъ съ перваго раза кажется столько же неправдоподобною, сколько необъяснимою, не дѣлая припэтомъ изъ

диких людей метафизиковъ. Но это вѣрованіе въ безсмертную душу, въ какія бы грубыя формы оно ни облекалось въ началѣ, не предполагаетъ ли въ свою очередь религіозное чувство уже на нѣкоторой степени чистоты и энергіи? Что такое въ сущности это древнее, какъ само человѣчество, стремленіе къ лучшему будущему, если не темный инстинктъ счастія, совершенства, не существующихъ въ этомъ мірѣ, если не чуяніе идеала, божественная привлекательность котораго вызываетъ въ человѣческой душѣ грусть о лучшемъ и возвышаетъ ее надъ самой собою? И если всякое положительное дѣйствіе имѣетъ положительную причину, то почему не быть здѣсь этою причиной этой самой идеѣ совершенства, напечатлѣнной можно сказать на самой глубинѣ существа человѣка,—идеѣ, которая производитъ, съ первыхъ дней существованія нашего рода, въ области чувствъ равно какъ и въ области ума весь тотъ разрядъ явленій, который остается вѣчно чуждъ нравственной природѣ животнаго?

III.

Первые люди, сказали мы, не были метафизиками; религіозное чувство возбуждалось въ ихъ душахъ сначала преимущественно скорбнымъ сознаніемъ своей собственной слабости, предчувствіемъ лучшаго предназначенія. Мы должны однакожъ допустить, что съ самаго начала нѣчто въ развитіи религіознаго чувства принадлежало и рефлексіи. Невозможно, чтобы зрѣлище вселенной не говорило уму человѣческому, — какимъ бы грубымъ его ни представлять, — объ умѣ творческомъ, о верховной причинѣ всѣхъ существъ. Принципъ, называемый въ системахъ *закономъ причинности* и составляющій самую сущность разума, долженъ былъ рано безпокоить рефлексію и заставлять ее предчувствовать единаго и всемогущаго Бога. Довольно разительное доказательство этого я нахожу въ свидѣтельствѣ миссіонера Кранца, который передаетъ слѣдующее разсужденіе одного эскимоса:

«Kadjak (лодка) не сдѣлался самъ собою, для построенія его требовались работа и искусство; но птица построена еще искуснѣе, такъ что человѣкъ не

может сдѣлать птицы. Могутъ сказать, что эта птица родилась отъ родителей, а эти послѣдніе отъ другихъ родителей и такъ далѣе; но необходимо, чтобы въ началѣ были первые родители. Откуда они? Навѣрное должно быть существо, способное сдѣлать ихъ, ихъ и всѣ вещи, и оно гораздо могущественнѣе и ученѣе самаго ученаго человѣка».

Я подозрѣваю, что миссіонеръ поисправилъ разсужденіе своего дикаря; по крайней мѣрѣ должно быть онъ далъ этому разсужденію строгость и точность въ формѣ, къ которымъ эскимосъ, какимъ бы умнымъ ни предположили его, едва ли могъ быть способенъ; но въ остальномъ я не вижу побужденія поставлять въ сомнѣніе свидѣтельство Кранца. Это умозаключеніе непреодолимо навязывается человѣческому духу, и все заставляетъ вѣрить, что оно было естественнымъ и самороднымъ произведеніемъ зародившейся рефлексіи.

Отсюда выводилось слѣдствіе, что человѣчество въ началѣ было монотеистическимъ и что многобожіе есть только позднѣйшая и выродившаяся форма первоначальной религіи. Это мнѣніе, какимъ бы парадоксальнымъ оно ни могло казаться послѣдователямъ Огюста Конта, подтверждается внимательнымъ изученіемъ самыхъ древнихъ памятниковъ религіознаго чувства. Недавнія открытія внушили увѣренность, что подъ народными суевѣріями древняго Египта скрывалось вѣрованіе въ единый верховный разумъ, распоряжающійся во вселенной и судящій человѣческія дѣла въ другой жизни. Герцогъ Арджилль и Фергюссонъ основательно указываютъ, что религія первыхъ арійцевъ была во всѣхъ отношеніяхъ выше вышедшихъ изъ нея браманизма и греческаго политеизма. По Ведамъ проходитъ удивительно чистое и возвышенное монотеистическое вдохновеніе: Сома, Агни, Индра, Варуна для древнѣйшихъ арійскихъ пѣвцовъ суть только различныя обнаруженія одного начала, и этотъ богъ верховный, непостижимый въ своемъ существѣ, не имѣющій ни имени, ни границъ, есть у нихъ отецъ всего существующаго, земли и небесъ, боговъ и людей. Приведемъ въ примѣръ хоть этотъ удивительный гимнъ, одинъ изъ самыхъ прекрасныхъ, какіе только выливались изъ души человѣческой для прославленія своего Творца:

«Въ началѣ появилось дитя блестящее подобно золоту; оно было единствен-

нымъ изъ рожденныхъ властителемъ (le seul seigneur né) всего существующаго. Оно утвердило небо и землю. Какому же Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Тому, кто даетъ жизнь, тому, кто даетъ силу, тому, повелѣнія котораго чтутъ всѣ свѣтлые боги, котораго тѣнь есть безсмертіе, котораго тѣнь есть смерть. Какому же Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Тому, кто по своему могуществу есть единый царь міра, кто живетъ и животворитъ, тому, кто управляетъ всѣмъ, людьми и животными. Какому Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Тому, величіе коего возвѣщаютъ снѣговыя горы, море, равно какъ и отдаленная рѣка; тому, кому принадлежатъ эти двѣ страны, какъ будто двѣ руки его. Какому Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Тому, кѣмъ небо сдѣлано сіяющимъ, а земля твердою; тому, кѣмъ утверждены небеса небесъ; тому, кто разлилъ въ мѣру свѣтъ въ воздухѣ. Какому Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Тому, кого внутренно трепеща чтутъ небо и земля, утвержденныя волею его; тому, кого привѣтствуетъ восходящее солнце. Какому Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Съ той стороны откуда вышли облака, содержащія дождь, гдѣ они оставили запасъ и воспламенили огонь, оттуда вышелъ тотъ, кто есть единственная жизнь свѣтлыхъ боговъ. Какому Богу мы принесемъ нашу жертву?

«Да не погубитъ онъ насъ, онъ—Творецъ земли, онъ—праведный, создавшій небо; онъ—сотворившій также блестящія и могучія воды. Вотъ какому Богу мы принесемъ нашу жертву».

Мы могли бы привести много подобныхъ выдержекъ.

Пусть будетъ принято, что въ произведеніи первыхъ культовъ участвуетъ вмѣстѣ съ чувствомъ и разсудокъ: тогда грубыя формы, которыя принимаютъ иногда эти культы, окажутся обманчивыми масками, подъ которыми скрываются возвышенное стремленіе къ идеалу совершенства, не принадлежащему этому міру, и настоятельная потребность понять первую причину всего существующаго. Эти два основанія вѣры въ Бога древни, какъ само человѣчество.

Правда ли, что они не истребимы и что всѣ усилія критики будутъ вѣчно разбиваться о нихъ? Съ нѣкотораго времени началась, кажется, рѣшительная война противъ древнихъ и почитаемыхъ религіозныхъ преданій нашего вида. Въ доказательствахъ бытія личнаго Бога, Творца и хранителя вселенной, произведены сильныя бреши. Философскій оптимизмъ считавшій возможнымъ изъ гармоническаго распорядка въ мірѣ заключать къ безконечно мудрой и благой причинѣ, вызвалъ со стороны Джона Стюарта Милля опро-

верженіе, въ которомъ не мало слѣдовъ раздражительнаго краснорѣчія Лукреція. Начало конечныхъ причинъ встрѣчаетъ сильныхъ противниковъ въ матеріализмѣ и доктринѣ эволюціи; сама идея объ абсолютномъ, изгнанная изъ науки позитивизмомъ, приведенная предъ судъ безмилосердной критики, объявлена непонятной, противорѣчивой, недостойной долѣе обитать въ человѣческомъ духѣ. Что касается насъ, то мы думаемъ, что аргументы традиціонной теодицеи не дѣлаются болѣе негодными отъ того только, что они стары, и что въ нихъ слѣдуетъ вдумываться серьезно, хотя мы также допускаемъ, что одни умозаключенія не достаточны сами по себѣ, но что они должны освѣжиться и подкрѣпиться въ живыхъ источникахъ чувства, изъ которыхъ явилась въ первый разъ религіозная идея. Неужели же и вправду мы уже не имѣемъ болѣе сознанія того, что мы не совершенны и жалки? Неужели же правда, что наука находится наканунѣ осуществленія на землѣ такого благополучія, которое сдѣлаетъ небо ненужнымъ? Неужели наконецъ правда, что человѣкъ не стремится непреодолимо дальше всего того, что можетъ дать ему здѣсь на землѣ дѣйствительность, и что по мѣрѣ того, какъ онъ увеличиваетъ сумму своего благосостоянія, уменьшая сумму своихъ усилій, онъ не чувствуетъ увеличенія и умноженія своихъ потребностей? Весь вопросъ въ этомъ и, не впадая въ пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана, мы думаемъ подобно имъ, что не смотря на всѣ обѣщанія цивилизаціи человѣкъ всегда будетъ страдать, и страдать тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе онъ будетъ вливать въ свою душу наслажденій,—въ горькой увѣренности, что они безсильны наполнить ее. Религія—современница скорби и продолжится столь же долго, какъ послѣдняя; для того, чтобы перестать вѣрить въ Бога, нужно, чтобы человѣкъ перестал быть человѣкомъ и сдѣлался самъ богомъ.

Кондакъ и икосы св. Романа сладкопѣвца въ честь святыхъ апостоловъ.

Акростихъ: Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμός—смиреннаго Романа пѣснь [1]). Гласъ 2-й.

Ὁ σοφίσας ὑπὲρ ῥήτορας
τοὺς ἁλιεῖς,
τοὺς ἀσφαλεῖς καὶ θεοφθόγγους
κήρυκας,
τὴν κορυφὴν
τῶν μαθητῶν σου, Κύριε,

Умудривъ больше риторовъ рыбарей, этихъ безстрашныхъ и боговдохновенныхъ проповѣдниковъ, верховнаго изъ учениковъ Твоихъ, Господи, взялъ Ты для наслажденія Твоими бла-

[1]) Предлагаемое пѣснопѣніе найдено кардиналомъ *Питрою* въ одномъ только корсиніанскомъ кодексѣ въ Римѣ (fol. 126—129) и издано въ его книгѣ: Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome, 1867. p. I—VIII, какъ первоначальный образецъ силлабической симметріи, которая потомъ стала господствовать въ ирмосахъ и тропаряхъ канонорвъ и въ такъ называемыхъ *подобныхъ* стихирахъ. Особенности построенія его состоятъ въ слѣдующемъ: послѣднія слова 1-й строфы или кондака, заимствованныя изъ 3 Цар. VIII, 39. 2 Парал. VI, 30, неизмѣнно повторяются во всѣхъ послѣдующихъ; начиная съ 2-й строфы или 1-го икоса до конца, соотвѣтственныя строки ихъ имѣютъ равное число слоговъ, именно по 10, 7, 6, 9, 10, 7, 5, 4, 6, 6, 8, 11, 9, 11 и 11; буквы акростиха повторяются въ началѣ икосовъ, кромѣ ι двоегласной ει вѣроятно потому, что она произносилась какъ одна ι. Въ рукописи Моск. синод. библ. (№ 437) есть нѣсколько (до 13) этихъ икосовъ. Въ богослужебныхъ славянскихъ книгахъ помѣщонъ 29 іюня кондакъ, впрочемъ безъ первыхъ двухъ строкъ, начинающійся словами: *твердыя и боговѣщанныя проповѣдатели*.. и одинъ 1-й икосъ, также и въ греческихъ богосл. книгахъ 29 и 30 іюня. При переводѣ этого пѣснопѣнія приняты во вниманіе также замѣчанія *В. Криста*, который перепечаталъ его въ своемъ сборникѣ греческихъ пѣснопѣній: Anthologia graeca carminum Christianorum. Lips. 1871. p. 131—138. adorn. W. Christ et M. Paranikas.

προσελάβȣ εἰς ἀπόλαυσιν
τῶν ἀγαθῶν σȣ καὶ ἀνάπαυσιν·
τοὺς πόνȣς γὰρ ἐκείνων
καὶ τὸν θάνατον
ἐδέξω ὑπὲρ πᾶσαν ὁλοκάρπωσιν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Τράνωσόν μȣ τὴν γλῶτταν,
Σωτήρ μȣ,
πλάτυνόν μȣ το ςόμα·
καὶ πληρώσας αὐτὸ,
κατάνυξον τὴν καρδίαν μȣ,
ἵνα οἷς λέγω, ἀκολȣθήσω,
καὶ ἃ δῆθεν διδάσκω,
ποιήσω πρῶτος·
πᾶς γὰρ ποιῶν
καὶ διδάσκων, φησὶν,
οὗτος μέγας ἐςίν·
ἐὰν οὖν λεγων, μὴ πράττω,
ὡς χαλκὸς ἠχῶν λογισθήσομαι·[1])
διὸ λαλεῖν με τὰ δέοντα
καὶ ποιεῖν τὰ συμφέροντα δώρησαι
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Ὁύτω ποτε καὶ οἱ μαθηταί σȣ,
ἐκτελέσαντες πρῶτον
τὰ διδάγματά σȣ,
ἐδίδαξον ἅπερ ἔπραττον,
πάσῃ δυνάμει ὁμοῦ χοροῦντες
τῇ (σῇ) [2]) διδασκαλίᾳ
τὴν πολιτείαν·
ἣν ὁ ὁρῶν
καὶ ζηλῶν, ὡς αὐτοὶ,

гами и успокоенія; ибо труды и смерть ихъ выше всякаго всесожженія принялъ Ты, единый знающій внутреннее.

Проясни языкъ мой, Спаситель мой, расшири уста мои, и наполнивъ ихъ (пѣснями) умили сердце мое, чтобы мнѣ слѣдовать тому, что говорю, и первому исполнить то, чему учу; ибо всякой, кто дѣлаетъ и учитъ, говоритъ (писаніе, Мат. V, 19. 1 Кор. XIII, 1), тотъ великъ; если же я говоря не дѣлаю, то сравнюсь съ мѣдью звенящею; посему говорить должное и дѣлать полезное даруй мнѣ, единый знающій внутреннее.

Такъ нѣкогда и ученики Твои, напередъ исполнивъ Твои заповѣди, учили тому, что сами дѣлали, всѣми силами согласуя жизнь съ Твоимъ ученіемъ; великъ тотъ, кто на нее взираетъ и имъ соревнуетъ въ томъ, чтобы отрѣшаться отъ житейскаго, пещись всегда о горнемъ, нести

[1]) Недостаетъ одного слога; можетъ быть нужно ὥσπερ вм. ὡς или членъ ὁ предъ существительнымъ.

[2]) Въ кодексѣ нѣтъ σῇ; дополнилъ Питра.

οὗτος μέγας ἐςί·
γυμνοῦσθαι τῶν ἐν τῷ βίῳ,
τῶν ἄνω φροντίζειν ἑκάςοτε [1],
ςαυρὸν βαςάζειν ἐπ' ὤμοισιν,
ἐντρυφᾶν τῷ [2]) θανεῖν, ὡς προσέταξας,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

крестъ на раменахъ, утѣшаться при смерти, какъ заповѣдалъ Ты, единый знающій внутреннее.

Ὕλῃ τοσαύτῃ τῶν ἐναρέτων
εὐκομῶν κατάλογος
ἀποςόλων [3]), πιςοί,
πᾶσαν τὴν γῆν εὐωδίασε,
τὰ κλήματα τῆς Χριςοῦ ἀμπέλυ,
τὸ γεώργιον ἄνω
τοῦ καλλιέργυ· [4])
οἱ πρὸ Χριςοῦ
ἁλιεῖς καὶ μετὰ
τὸν Χριςὸν ἁλιεῖς·
οἱ ἅλμῃ συνομιλοῦντες
καὶ γλυκὺ ῥῆμα νῦν ἐρευγόμενοι· [5])
οἱ πρὶν ἰχθύας ἀγρεύοντες
τοὺς βροτοὺς νῦν θηρᾶν ἐδιδάχθησαν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Цвѣтущій такимъ множествомъ добродѣтелей сонмъ апостоловъ, вѣрные, облагоухалъ всю землю, вѣтви Христова винограда, ниву вышняго земледѣльца, эти ловцы прежде Христа, ловцы и послѣ Христа, занимавшіеся на морѣ, а теперь произносящіе сладостныя слова: прежде ловившіе рыбъ теперь ловить людей научены (Тобою), единый знающій внутреннее.

Τούτυς τοὺς ἄρνας ὁ ἀγελάρχης
οὓς ἐσκόρπισε φόβος
ἐν καιρῷ τοῦ ςαυροῦ,

Этихъ агнцевъ, которыхъ разсѣялъ страхъ во время крестное, Архипастырь собралъ послѣ вос-

[1]) Недостаетъ одного слога, вѣроятно соединительной частицы καὶ или τε.

[2]) Въ кодексѣ: τοῦ; исправилъ Питра.

[3]) Въ кодексѣ и у Питры: τῶν ἀποςόλων; Кристъ предлагаетъ выпустить членъ для соблюденія симметріи.

[4]) Въ кодексѣ и у Криста: τοῦ ἄνω καλλιέργου; Питра предлагаетъ перестановку члена для соблюденія симметріи.

[5]) Питра считаетъ въ 12-й строкѣ только 10 слоговъ и исправляетъ ее на 10 слоговъ въ послѣдующихъ икосахъ, впрочемъ не во всѣхъ; но удобнѣе допустить поправку въ двухъ предъидущихъ, нежели во всѣхъ послѣдующихъ.

συνήγαγε μετ' ἀνάςασιν·
ςὰς γὰρ εἰς ὕψος ἐπὶ τοῦ ὄρυς
ἐκελάδησε μέλος
γλυκὺ, τῇ ποίμνῃ
θάρσος διδοὺς,
καὶ μικρὸν, ὡς δειλοῖς,
αἰνιττόμενος [1]),
ἐβόα λέγων· θαρσεῖτε,
ἐγὼ μόνος τὸν κόσμον νενίκηκα·
ἐγὼ τοὺς λύκυς ἐσκόρπισα·
μετ' ἐμοῦ ἦν οὐδεὶς, μόνος ἦν [2]) ἐγὼ,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ 'εγκάρδια.

кресенія; ибо ставъ на вершинѣ горы возгласилъ сладостную пѣснь, придавая бодрость паствѣ, и нѣсколько прикровенно, какъ боявшимся, сказалъ (имъ) такъ: мужайтесь, Я одинъ побѣдилъ міръ (Іоан. XVI, 33), Я разсѣялъ волковъ; со Мною не былъ никто, одинъ Я былъ, единый знающій внутреннее.

Ἄπιτε οὖν εἰς πάντα τὰ ἔθνη·
μετανοίας τὸν σπόρον
ἐμβαλόντες τῇ γῇ
διδασκαλίαις ἀρδεύσατε·
βλέπε μοι, Πέτρε, πῶς ἐκπαιδέυεις,
ἐννοῶν συ τὸ πταῖσμα,
συμπάθει πᾶσι,
μὴ ἀυςηρῶς,
δί ἐκείνην κόρην [3]),
τὴν σείσασάν σε· [4])
ἐάν σοι τῦφος εἰσπέσῃ
τῆς φωνῆς τοῦ ἀλέκτορος μνήσθητι,

Идите же ко всѣмъ народамъ; бросивъ въ эту землю сѣмя покаянія, орошайте (ее) наставленіями; смотри ты, Петръ, какъ тебѣ учить; представляя свое паденіе, будь сострадателенъ ко всѣмъ, а не строгъ, (помня) ту служанку, которая поколебала тебя; если нападетъ на тебя гордость, вспомни о голосѣ пѣтуха и приведи на память слезы, которыхъ потоками Я очистилъ тебя, единый знающій внутреннее.

---

[1]) Недостаетъ одного слога, можетъ быть члена ὁ; Питра предлагаетъ читать двоегласную раздѣльно: αϊ.

[2]) Въ кодексѣ ἦμην. Для симметріи Питра опускаетъ первое ἦν, а Кристъ читаетъ на второмъ мѣстѣ ἦν.

[3]) У Питры: διά и τὴν κόρην, такъ что лишнихъ два слога; Кристъ опускаетъ α, но и членъ также лишній.

[4]) Не достаетъ одного слога для симметріи, можетъ быть дополняемаго посредствомъ раздѣльнаго произношенія двоегласной εϊ.

καὶ τῶν δακρύων μνημόνευε,
ὧν ἐγώ σε τοῖς ῥείθροις ἀπέπλυνα,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Πέτρε, φιλεῖς με; ποίει ἃ λέγω;
πόιμανόν μυ τὴν ποίμνην,
καὶ φίλει οὓς φιλῶ,
συμπάσχων τοῖς ἁμαρτάνυσιν,
μνησθεὶς μυ τῆς πρός σε εὐσπλαγχνίας:
ὅτι τρὶς ἀρνησάμενον [1])
σὲ ἐδεξάμην·
ἔχεις λῃςὴν,
θυρωρὸν παραδείσυ [2]),
θαῤῥύνοντά σε·
ἐκείνῳ πέμπε οὓς θέλεις [3])
δι' ὑμῶν πρός με [4]) ἀναςρέφει Ἀδὰμ
βοῶν· ὁ πλάςης, πάρεχέ μοι
λῃςὴν [5]) πυλωρὸν καὶ κλειδοῦχον Κηφᾶν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Петръ, любишь ли Меня? Дѣлай, что скажу: паси стадо Мое и люби, кого Я люблю, сострадая согрѣшающимъ, помня о Моемъ къ тебѣ милосердіи, какъ тебя, трижды отрекшагося, принялъ Я; разбойникъ, привратникъ рая, ободряетъ тебя; посылай къ нему, кого хочешь; чрезъ васъ возвращается ко Мнѣ Адамъ, взывая: Создатель, разбойника привратника и держащаго ключи Кифу посли ко мнѣ, единый знающій внутреннее.

Ἰσχυέ μοι καὶ σὺ, ὦ Ἀνδρέα!
ὥσπερ εὑρὼς με πρῶτος,
εὑρεθεὶς παρ' ἐμοῦ,
εὑρὲ καὶ σὺ τὸν πλανώμενον,
μὴ ἐπιλάθῃ τῆς πρώτης τέχνης

Мужайся и ты, Андрей; какъ ты первый нашелъ Меня, бывъ найденъ Мною, такъ найди и блуждающаго; не забудь прежняго искуства; отъ него Я руко-

---

[1]) Для уничтоженія лишняго слога Питра предлагаетъ читать: ἀρνουμενον.

[2]) Въ этой строкѣ одинъ слогъ лишній, а въ слѣдующей одного не достаетъ; Питра полагаетъ, что можетъ быть онѣ взаимно уравнивали себя, т. е. слогъ— σοῦ относится къ слѣдующей строкѣ.

[3]) Въ кодексѣ: ἐθέλεις; Кристъ исправилъ для симметріи.

[4]) Въ кодексѣ: ἐμὲ. Питра, полагая здѣсь только 10 слоговъ, предлагаетъ уничтожить два слога: ανα.

[5]) Въ кодексѣ: τὸν λῃςὴν; исправилъ Питра.

ἐξ αὐτῆς γὰρ εἰς ταύτην σε [1])
μεταπαιδεύσω
ὡς πρὶν [2]) γυμνὸς
εἰς βυθὸν, καὶ νυνὶ
πρὸς τὸν βίον γυμνός·
καλάμῳ πρὶν ἁλιεύων
τῷ ςαυρῷ ἁλιεύειν διδάχθητι·
τῷ σκώληκι ἐδελέαζες,
τῇ σαρκί μυ θηρᾶν παραγγέλλω
σοι,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

вожу тебя къ этому: какъ прежде (ты входилъ) обнаженнымъ въ глубину, такъ и нынѣ (будь) отрѣшеннымъ отъ жизни; прежде уловляя удою, научись уловлять крестомъ; ты приманивалъ червями, уловлять плотію Моею заповѣдаю тебѣ, единый знающій внутреннее.

Νῦν δεῖξον ἔργον, ὦ Ἰωάννη!
νυνὶ μάθωσιν πάντες,
ὡς οὐ μάτην τὸ πρὶν
ἀνεκλινά σε τῷ ςήθει μυ·
πόιησον αὔλακας τῇ πηγῇ μυ,
ἧς τὰ νάματα ἤντλησεν [3])
ἡ ςοργή συ·
ὄρυξόν μοι,
ὡς δικέλλῃ, τῇ (σῇ) [4])
γλώττῃ, διέξοδον,
καὶ ἥξω ὡς ἐὰν θέλεις,
καὶ ποτίσας μεθύσω τὸν σπόρον συ·
ὡς κόκκυς, λόγυς κατάβαλλε,
καὶ αὐξήσας πληθυνῶ τὰ λήια συ,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Нынѣ приступи къ дѣлу, Іоаннъ; нынѣ всѣ пусть узнаютъ, что не напрасно нѣкогда Я приклонялъ тебя къ груди Моей (Іоан. XIII, 23); проведи борозды для источника Моего, котораго потоками напаялась любовь твоя; прокопай для Меня, какъ бы заступомъ, языкомъ твоимъ проходъ, и Я приду, куда захочешь, и оросивъ напою посѣянное тобою; бросай слова, какъ зерна, а Я умноживъ (ихъ) наполню житницы твои, единый знающій внутреннее.

Οὕτω καὶ σὺ, Ἰάκωβε, πράττε,
μὴ τὸ κήρυγμα λείψας,

Такъ поступай и ты, Іаковъ, не оставляя проповѣди, при вос-

---

[1]) Для уничтоженія лишняго слова здѣсь Питра предлагаетъ опустить γὰρ или сдѣлать σ'εἰς.

[2]) Въ кодексѣ: πρώην; исправили Питра и Кристъ.

[3]) Въ этой строкѣ одинъ слогъ лишній, а въ слѣдующей одного не достаетъ; можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя, какъ было выше.

[4]) Въ кодексѣ нѣтъ σῇ; дополнилъ Питра.

Ζεβεδάιυ μνησθείς,
οὗ πρὶν ἐμὲ προετίμησας·
οἶδας γάρ πῶς ἀφῆκας ἐν σκάφῃ
τὸν γενέτην, τὸν πλάςην
ἐμὲ ποθήσας·
πλήρωσόν μυ
τὴν βυλὴν μετὰ τῶν
ὁμοδούλων συ· [1])
μὴ πτήξῃς τοὺς ἐπιβούλυς,
τὰς βυλὰς γὰρ αὐτῶν διεσκέδασα·
μαχαίραις σε ὅταν τέμνωσι,
νόει τίς ὁ λόγχῃ [2]) νυγεὶς τὴν πλευρὰν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

поминаніи о Зеведеѣ, которому нѣкогда ты предпочелъ Меня; ибо ты знаешь, какъ ты оставилъ родителя на лодкѣ (Мат. IV, 21), возлюбивъ Меня Создателя; исполняй волю Мою съ сослужителями Твоими; не страшись коварныхъ (людей); Я разсѣялъ козни ихъ; когда будутъ посѣкать тебя мечами, представь, кто былъ пронзенъ въ бокъ копьемъ, единый знающій внутреннее.

Ὕπαγε, Φίλιππε, ἅμα τούτοις
κήρυξόν με, ὡς βλέπεις
καὶ ἀκούεις μου νῦν·
μὴ τοῦ πατρός μυ χωρίσῃς με,
μὴ εἴπῃς ὅτι τὸν γόνον εἶδον,
τὸν δὲ τούτυ γενέτην
οὐδ' ὅλως εἶδον·
ἔδειξά σοι
εν ἐμοὶ τὸν Πατέρα
κἀμὲ ἐν αὐτῷ· [3])
οὐκ ἦλθον παρὲξ ἐκείνυ·
ὃ λέγει [4]), τελῶ· ὃ θέλω, τελεῖ·
ἐν τῷ αὐτῷ ἐσμεν πνεύματι·
τούτυ κήρυκα, ῥήτορα πέμπω σε,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Ступай, Филиппъ, вмѣстѣ съ ними проповѣдуй Меня, какъ видишь и слышишь Меня нынѣ; не отдѣляй Меня отъ Отца Моего, не говори: я видѣлъ сына, а Отца его вовсе не видалъ (Іоан. XIV, 8. 9); Я показалъ тебѣ Отца во Мнѣ и Меня въ Немъ; Я пришелъ не безъ Него; что̀ Онъ говоритъ, то̀ Я исполняю; чего Я хочу, то̀ Онъ исполняетъ; мы въ одномъ и томъ же Духѣ; Его проповѣдникомъ (и) риторомъ Я посылаю тебя, единый знающій внутреннее.

---

[1]) Недостаетъ одного слога; можетъ быть въ предъидущей строкѣ нужно τούτων, вм. τῶν, такъ что онѣ взаимно будутъ уравнивать себя.

[2]) Въ кодексѣ τῇ λόγχῃ; Питра предлагаетъ уничтожить одинъ изъ членовъ или τῇ или τήν.

[3]) Не достаетъ одного слога; вѣроятно, нужно: καὶ ἐμέ.

[4]) Въ кодексѣ: ὃ γάρ; исправилъ Питра.

Ῥήματα τῆς ποτε ἀπιςίας
διὰ πίςεως ἄρτι
ἀπαλείψας, Θωμᾶ,
κήρυξον ὃν ἐψηλάφησας·
ἦλθε καιρὸς, ὃν ἀεὶ ἐπόθεις,
παρατάξασθαι δήμῳ
τῷ τῶν ἑβραίων·
ἔχεις σαφῶς
τῆς ἐγέρσεώς μϐ
ταῦτα [1]) ἐνέχυρα·
τοὺς τύπϐς [2]) εἶδες τῶν ἥλων
καὶ τῆς λόγχης κατεῖδες τοὺς μώλωπας·
οὐκ ἔςι σοι λοιπὸν πρόφασις,
πᾶσαν γὰρ ἀφορμὴν περιῆρόν σϐ,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Изгладивъ теперь слова прежняго невѣрія вѣрою, Θома, проповѣдуй Того, котораго ты осязалъ; пришло время, котораго ты желалъ, противостать народу еврейскому; ты имѣешь ясные залоги воскресенія Моего; ты видѣлъ раны отъ гвоздей, видѣлъ и язвы отъ копья; нѣтъ болѣе предлога для тебя; ибо всякой поводъ (къ невѣрію) устранилъ Я отъ тебя, единый знающій внутреннее.

Ὥσπερ τελώνης μεῖνον, Ματθαῖε·
καὶ τελώνει ἐκεῖνον
τὸν ἐχθρὸν τοῦ Ἀδὰμ,
ὥσπερ [3]) πρὶν τοὺς διοδεύοντας·
μὴ φείσῃ ἕως ἂν ἀπολάβῃς
τὸν [4]) ἔσχατον κοδράντην
παρ᾽ ἐκείνϐ, καὶ
κάθϐ τηρῶν
τὴν ὁδὸν τὴν πρὸς ᾄδην [5])
ἀπάγϐσαν, καὶ
ἂν [6]) εὕρῃς τὸν ὀλετῆρα

Оставайся какъ бы мытаремъ, Матθей, и бери пошлину съ того врага Адамова, какъ прежде съ проходящихъ; не щади, пока не возьмешь съ него послѣдняго кодранта (Мат. V, 26), и сиди наблюдая за путемъ ведущимъ въ адъ, и если встрѣтишь губителя идущаго отъ моимъ (жилищъ), останови и возьми пошлину и обнажи его, какъ Я говорю тебѣ, единый знающій внутреннее.

---

[1]) Въ кодексѣ τὰ; поправку предлагаетъ Питра.

[2]) Въ кодексѣ и у Питры: τόπϐς; Кристъ исправилъ согласно съ Іоан. XX, 25.

[3]) Въ кодексѣ ὡς; исправилъ Питра.

[4]) Въ кодексѣ: καὶ τὸν; исправилъ Питра.

[5]) Эта строка имѣетъ лишній слогъ, а въ слѣдующей одного не достаетъ; можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя.

[6]) Въ кодексѣ ἐὰν; Питра и Кристъ соединяютъ здѣсь двѣ частицы въ одну:

ἀπὸ τῶν ἐμῶν ἐκπορευόμενον
ἐπίστηθι, καὶ τελώνισον,
καὶ γυμνὸν τοῦτον δεῖξον, ὡς
λέγω σοι,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Μίαν φωνὴν ἀφίημι πᾶσιν
ἵνα μὴ τὸν καθ' ἕνα
ἐκδιδάσκων κοπῶ,
ἅπαξ λαλῶ τοῖς ἁγίοις μυ·
πορευθέντες εἰς πάντα τὸν κόσμον,
μαθητεύσατε ἔθνη
καὶ βασιλέας·
πάντα γάρ μοι
παρεδόθη ὑπὸ
τοῦ γεννήσαντός με,
τὰ ἄνω ἅμα τοῖς κάτω·
ὧν καὶ πρὶν λαβεῖν σάρκα' [1])
ἐδέσποζον,
καὶ νῦν πάντων βεβασίλευκα,
καὶ ὑμᾶς ἱερὰν ἔχω σύγκλητον,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Одно слово произношу для всѣхъ, чтобы не утомить, научая каждаго порознь, скажу всѣмъ вмѣстѣ святымъ Моимъ: идите по всему міру, научите народы и царей (Мат. XXVIII, 19); ибо все предано Мнѣ родившимъ Меня (Лук, X, 22), горнее вмѣстѣ съ дольнимъ; надъ этимъ Я владычествовалъ и прежде, нежели принялъ плоть, и теперь воцарился надъ всѣмъ, и въ васъ имѣю (свой) священный соборъ, единый знающій внутреннее.

Ἄπιτε οὖν εἰς πάντα τὰ ἔθνη·
μετανοίας τὸν σπόρον
ἐμβαλόντες τῇ γῇ,
διδασκαλίαις ἀρδεύσατε.
Τούτων δ' ἀκούσαντες, οἱ συμμύ-
σται
πρὸς ἀλλήλυς ἑώρων,
κινοῦντες κάρας·
πόθεν ἡμῖν

Идите же ко всѣмъ народамъ; бросивъ въ эту землю сѣмя покаянія, орошайте (ее) наставленіями. Выслушавъ это, сотаинники смотрѣли другъ на друга, кивая головами: откуда (будетъ) у насъ голосъ и языкъ, чтобы говорить ко всѣмъ? — кто дастъ намъ силу противостать народамъ

χὰν, и притомъ первый изъ нихъ въ этомъ мѣстѣ безъ нужды передѣлываетъ цѣлыхъ пять строкъ, отступая отъ подлинника.

[1]) Въ кодексѣ: τὴν σάρκα; исправилъ Крист.

ἡ φωνὴ καὶ ἡ γλῶττα [1])
πρὸς πάντας λαλεῖν;
ἰσχὺν δὲ τίς ἡμῖν δώσει
ἀντιστῆναι λαοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσι,
(ἀγράμματοι καὶ ἀπαίδευτοι
ἁλιεῖς ἀσθενεῖς) [2]), ὡς προσέταξας,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια;

и язычникамъ (намъ, неграмотнымъ и неученымъ, слабымъ рыбарямъ), какъ повелѣлъ Ты, единый знающій внутреннее?

Νῦν μὴ ταράσσεσθε τῇ καρδίᾳ,
μὴ θολώσῃ τὰς φρένας
ὑμῶν ὁ δυσμενής·
ὡς νήπιοι μὴ λογίζεσθε,
γίνεσθε φρόνιμοι, ὡσεὶ ὄφεις·
δι' ὑμᾶς γὰρ ὡς ὄφις
ἐγὼ ὑψώθην·
μὴ ἑαυτοὺς
ἐκφοβοῦντες (ἐμὸν) [3])
κήρυγμα λείψετε· [4])
οὐ θέλω σθένει νικῆσαι,
διὰ τῶν ἀσθενῶν περιγίνομαι·
οὐ χαίρω τοῖς πλατωνίζουσι,
τὰ μωρὰ γὰρ τοῦ κόσμου ἠγάπησα,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Теперь не смущайтесь сердцемъ (Іоан. XIV, 1); да не возмутитъ врагъ души ваши; не разсуждайте, какъ младенцы, будьте мудры, какъ зміи (Мат. X, 16); ибо для васъ Я вознесенъ какъ змій (Іоан. III, 14); изъ страха не оставляйте (Моей) проповѣди; Я не хочу побѣждать силою, преодолѣваю посредствомъ слабыхъ; не утѣшаюсь послѣдователями Платона, потому что безумное міра (1 Кор. I, 27) возлюбилъ Я, единый знающій внутреннее.

Ὅμως ὑμῖν καὶ δύναμιν δώσω,
δύναμιν ἐν τῷ πίπτειν
ἀνιστῶσαν πολλούς,
καὶ γλῶτταν δὲ τὴν σοφίζουσαν·
τόνος ὑμῶν σοβεῖ Δημοσθένην,

Впрочемъ Я дамъ вамъ и силу, силу возстановляющую многихъ отъ паденія, и умудряющій языкъ; вашъ голосъ обращаетъ въ бѣгство Димосѳена, и Аѳи-

1) Въ этой строкѣ одинъ слогъ лишній; а въ слѣдующей одного не достаетъ, можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя.

2) Слова въ скобкахъ, симметрически дополняющія двѣ строки, вставлены Питрою, но неудачно; конструкція рѣчи требуетъ дательнаго падежа; Кристъ оставляетъ здѣсь пробѣлъ.

3) Въ кодексѣ нѣтъ: ἐμὸν; вставилъ Питра.

4) Такъ въ кодексѣ; Питра: λείψατε; Кристъ: λείψητε.

ἡττῶνται Ἀθηναῖοι
καὶ Γαλιλαίοις· [1])
παύσει λοιπὸν
Κήφας (ὁ καὶ Πέτρος) [2]),
ἐξαγγέλλων ἐμὲ,
ἀμέτρους λέξεις καὶ μύθους
ἀμαυροῖ τὸ ῥητὸν τοῦ μαραναθά·
ἡ Ναζαρὲτ δονεῖ Κόρινθον·
οἱ λαλοῦντες ὑμεῖς [3]), ὁ πείθων ἐγώ,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

няне поражаются Галилеянами; Кифа (онъ же и Петръ), возвѣщая о Мнѣ, прекращаетъ наконецъ безмѣрныя рѣчи, и затьмеваетъ басни изреченіе маранаѳа (1 Кор. XVI, 22); Назаретъ колеблетъ Коринѳъ; вы говорите, (а) Я убѣждаю, единый знающій внутреннее.

Ὕβρεσι πάντας ὑμᾶς πλυνοῦσι,
φυλακαῖς ἐμβάλλοντες,
καὶ δεσμοῦντες πικρῶς,
τοῖς ἄρχουσι παραδώσουσιν·
ἀλλ' ὀρφανοὺς ὑμᾶς οὐκ ἐάσω·
μεθ' ὑμῶν γάρ εἰμι [4])
μέχρι συντελείας·
ὅταν κριταῖς
παραστῆτε, ὑμῶν
μέσον με ὄψεσθε·
δεσμεῖσθε καὶ συνδεσμοῦμαι·
σὺν ἐμοί, δι' ἐμὲ, πάντα πάσχετε·
ὑμεῖς τὴν γνώμην προτείνατε,
ὡς κἀγὼ δι' ὑμῶν ἀγωνίζομαι,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Всѣмъ вамъ нанесутъ оскорбленія, ввергая въ темницы, и въ тяжкихъ узахъ предадутъ властителямъ; но Я не оставлю васъ сиротами (Іоан. XIV, 18); ибо Я съ вами до скончанія (вѣка, Мат. XXVIII, 20); когда предстанете предъ судей, то увидите Меня посреди васъ; васъ связываютъ и Меня вмѣстѣ связываютъ; со Мною для Меня вы все терпите; крѣпко содержите мысль, что чрезъ васъ ратоборствую и Я, единый знающій внутреннее.

Ὅτε δὲ ἤκουσαν τῶν ῥημάτων
τοῦ σοφοῦ διδασκάλου

Когда мудрые ученики услышали слова мудраго Учителя, то

---

[1]) Въ кодексѣ καὶ предъ ἡττῶνται; исправили Питра и Кристъ.

[2]) Вставка принадлежитъ Питрѣ; Кристъ вставляетъ: γὰρ ὁ μέγας; въ кодексѣ только: ὁ Κήφας. Вмѣсто παύσει Питра предлагаетъ читать: παύει для согласія съ другими глаголами этой строфы.

[3]) Въ кодексѣ вставлено καί; исправилъ Питра.

[4]) Въ этой строкѣ недостаетъ одного слога, а въ слѣдующей одинъ лишній; можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя.

οἱ σοφοὶ μαθηταί,
πρὸς ταῦτα ἀνταπεκρίθησαν·
πάντα σκληρὰ ἡμῖν ἐκηγγέιλω,
[1]) δειλίας ἀναμεςά
τε καὶ θανάτε·
τοῦτο δὲ νῦν
ἐνομίζομεν φεύγειν [2])
κολλώμενόι σε,
καὶ ἄρτι τοῖς σκληροτέροις
παραδίδως ἡμᾶς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν·
ἐκάλεσας εἰς ἀνάπαυσιν,
καὶ ἰδοὺ προαλείφεις εἰς ἄθλησιν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Ψῆφος ὑμᾶς καλεῖ πρὸς ἀγῶνας·
ὁ κανὼν τῆς ἀγάπης
ἀπαιτεῖ παρ' ὑμῶν
φιλίας ἔργον ἐνδείξασθαι·
πάθετε ὑπὲρ ἐμοῦ, ὡς φίλοι,
ὡς κἀγὼ ὑπὲρ φίλων,
καὶ μὴ ὀφείλων·
χρέος οὐδέν.
οὐχ εὑρέθη καλοῦν
ἐμὲ [3]) πρὸς θάνατον,
ἀλλ' ὅμως κατεδεξάμην
καὶ ςαυρὸν ὡς χρεώςης ὑπέμεινα·
τὸ πατρικὸν ὑμῶν δάνειον
ὁ ἀνεύθυνος θέλων ἀπέδωκα,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Ἄπιτε οὖν εἰς πάντα τὸν κόσμον·

отвѣчали на это: Ты возвѣстилъ намъ все тяжкое, исполненное ужаса и смерти; этого нынѣ мы думали избѣжать, прилѣпляясь къ Тебѣ, и вотъ Ты предаешь насъ тягчайшимъ (бѣдствіямъ), Спаситель нашъ; Ты призывалъ къ успокоенію, и вотъ помазуешь на подвиги, единый знающій внутреннее.

Опредѣленіе призываетъ васъ къ подвигамъ; законъ любви требуетъ отъ васъ—совершить дѣло дружбы; пострадайте за Меня, какъ друзья, какъ и Я (пострадалъ) за друзей, хотя и не былъ обязанъ; никакого не было долга, вызывающаго меня на смерть, и однако Я принялъ (ее) и какъ должникъ претерпѣлъ крестъ; вашу дань Отцу Я неповинный отдалъ добровольно, единый знающій внутреннее.

Идите же по всему міру; бросивъ въ эту землю сѣмя покая-

[1]) Въ кодексѣ вставлено καί; исправилъ Питра.

[2]) Въ этой строкѣ одинъ слогъ лишній, а въ слѣдующей одного не достаетъ; можетъ быть, они взаимно уравниваютъ себя.

[3]) Въ кодексѣ μέ; исправилъ Питра.

μετανόιας τὸν σπόρον
ἐμβαλόντες τῇ γῇ,
διδασκαλίαις ἀρδεύσατε·
βλέπετε μή τις μετανοήσας
ἔξω τῆς ὑμετέρας
σαγήνης μείνῃ·
χαίρω γὰρ τοῖς
ἐπιςρέφουσιν, ὡς
ὄιδατε καὶ ὑμεῖς,
ὡς εἴθε [1]) καὶ ὁ προδούς με
εἰς ἐμὲ μετὰ πρᾶσιν ὑπέςρεφε,
κἀγὼ αὐτοῦ τὸ ἁμάρτημα
ἐξαλείψας, ὑμῖν τοῦτον ἥνωσα,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

нія, орошайте (ее) наставленіями; смотрите, чтобы кто-нибудь покаявшійся не остался внѣ вашей сѣти; ибо Я радуюсь обращающимся, какъ знаете и вы, такъ что если бы и предавшій Меня послѣ продажи обратился ко Мнѣ, то Я, изгладивъ и его грѣхъ, присоединилъ бы его къ вамъ, единый знающій внутреннее.

Λύπην μισήσατε καὶ δειλίαν·
ἄυτη γὰρ παραπέμπει
τῷ θανάτῳ πολλούς,
ὡς τὸν Ἰούδαν ἀπέδειξεν·
ὄιδατε πῶς ἀγχόνης σχοινίον
ἡ ἀπόγνωσις ἔπλεξε [2])
τῷ προδότῃ·
ὅμως κενὴ
καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοῦ
διαβόλου παγίς·
μικρὸν γὰρ καὶ ἀποτίσει·
ἀντὶ τοῦ Σκαριώτου τὸν Κίλικα,
ἀντὶ [3]) δολίου τὸν δόκιμον,
ἀντὶ πράτου τὸν Παῦλον κομίσομαι,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Отгоняйте отъ себя уныніе и малодушіе; ибо оно доводитъ многихъ до смерти, какъ показало на Іудѣ; вы знаете, какъ отчаяніе опутало предателя веревкою удавленія; впрочемъ и въ этомъ тщетно коварство діавола; ибо скоро онъ будетъ отмщенъ: вмѣсто Искаріота—Киликійца, вмѣсто коварнаго — доблестнаго, вмѣсто продавца — Павла пріобрѣту Я, единый знающій внутреннее.

---

[1]) Въ кодексѣ испорченное слово: ἐιθοις; Питра читаетъ: ἐιθ' εἷς; Кристъ: εὐθύς.

[2]) Въ этой строкѣ одинъ лишній слогъ, а въ слѣдующей одного не достаетъ; можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя.

[3]) Въ кодексѣ вставленъ членъ τοῦ; исправилъ Питра.

Μύςαι μου, φίλοι καὶ ἀδελφοί μου,
μύςας γὰρ ὑμᾶς λέγω,
οὐχὶ δούλους λοιπὸν,
υἱοὺς καὶ συγκληρονόμους μου·
φωςῆρες τῆς οἰκουμένης ὅλης,
καὶ ἐμοῦ τοῦ ἡλίου
φαιδραὶ ἀκτῖνες·
τῶν θησαυρῶν
τῶν ἐμῶν οἱ πιςοὶ
κλεϊδοφύλακες,
μεσῖται τῶν δωρουμένων
παῤ ἐμοῦ τῷ Ἀδὰμ ὑποςρέφοντι·
οἱ ςύλοι τῆς ἐκκλησίας μου,
οὓς ἐγὼ ἐκ θαλάσσης ἀνήγαγον,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια

Таинники Мои, друзья и братья Мои; такъ называю васъ таинниками, — а уже не слугами. — сынами и сонаслѣдниками Моими; вы—свѣтильники всей вселенной и свѣтлые лучи солнца—Меня, вѣрные хранители Моихъ сокровищъ, посредники даровъ моихъ возвращающемуся Адаму, столпы церкви Моей, которые Я вывелъ изъ (глубины) моря, единый знающій внутреннее.

Οὕτω κηρύξατέ με τῷ κόσμῳ,
φανεροῦντες ὃ πέλω,
καὶ μισοῦντες λοιπὸν
παραβολὰς καὶ αἰνίγματα,
εἴπατε ὅτι Θεὸς ὑπάρχω,
καὶ ἀνέκφραςος [1]) δούλου
μορφὴν ἔλαβον·
δείξατε, πῶς
τὰς πληγὰς τῆς σαρκὸς
ᾠκειούμην ἑκών·
Θεὸς ὢν, καίπερ μὴ θνήσκων,
σὺν τῷ σώματι ἦλθον εἰς θάνατον·
καὶ ὁ ταφεὶς ὡς κατάκριτος,
ἐξεπόρθουν τὸν ᾅδην, ὡς Κύριος,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Такъ проповѣдуйте Меня міру, объявляя, кто Я; и уже избѣгая притчей и загадокъ, скажите, что Я—Богъ и неизреченно принялъ образъ раба (Филип. II, 7); объясните, какъ Я добровольно принялъ тѣлесныя раны; будучи Богомъ, безсмертнымъ, Я съ плотію пришелъ на смерть, и бывъ погребенъ, какъ осужденный, разрушилъ адъ, какъ Господь, единый знающій внутреннее.

Σώσατε οὖν ἐν τούτοις τὸν κόσμον

Итакъ спасайте этимъ міръ, крестя во имя Отца и Сына и

---

[1]) Питра предлагаетъ читать: ἀνεκφράςως.

βαπτίζοντες εἰς ὄνομα [1])
Πατρός τε καὶ Υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος [2]).
Τούτοις τοῖς λόγοις κραταιωθέντες,
οἱ ἀπόςολοι ἔλεγον [3])
πρὸς τὸν πλάςην·
σὺ εἶ Θεὸς,
ὁ προαιώνιος [4])
καὶ ἀτελεύτητος·
σὲ [5]) ἕνα Κύριον γνῶντες
ἅμα τῷ σῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι,
κηρύξομεν [6]), ὡς προσέταξας·
σὺ γένου μεθ᾽ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν,
ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Святаго Духа (Матѳ. XXVIII. 19). Укрѣпившись такими словами, апостолы сказали Создателю: Ты — Богъ, предвѣчный и безсмертный; Тебя одного признавая Господомъ вмѣстѣ съ Твоимъ Отцемъ и Духомъ, мы будемъ проповѣдывать, какъ Ты повелѣлъ; будь Ты съ нами и надъ нами, единый знающій внутреннее.

Е. Ловягинъ.

---

[1]) и [2]) Во второй строкѣ одинъ лишній слогъ, а въ четвертой одного слога не достаетъ; Питра замѣчаетъ, что лучше допустить нѣкоторую неправильность въ риѳмѣ (т. е. построеніи строкъ), нежели какое-нибудь измѣненіе въ священной формулѣ крещенія.

[3]) Въ этой строкѣ одинъ слогъ лишній, а въ слѣдующей одного не достаетъ; можетъ быть, онѣ взаимно уравниваютъ себя.

[4]) Въ кодексѣ нѣтъ члена ὁ; дополнилъ Питра.

[5]) Въ кодексѣ καὶ σε; исправилъ Питра.

[6]) Въ кодексѣ κηρύσσομεν; исправилъ Питра.

V. Слушали: а) Отношеніе Совѣта Кіевской Духовной Академіи, отъ 18 минувшаго декабря за № 499, слѣдующаго содержанія: «Совѣтъ Кіевской Духовной Академіи имѣетъ честь препроводить при семъ для библіотеки С.-Петербургской Академіи въ одномъ экземплярѣ сочиненіе экстраординарнаго профессора Н. Петрова на степень доктора богословія подъ заглавіемъ: «О происхожденіи и составѣ славяно-русскаго печатнаго пролога (иноземные источники)»; «Рѣчь и отчетъ, читанные въ торжественномъ собраніи Кіевской Духовной Академіи 28 сентября 1875 г.» и «Протоколы Кіевской Духовной Академіи за 18⁷⁴/₅ учебный годъ».

б) Отношеніе Совѣта Казанской Духовной Академіи, отъ 14 минувшаго декабря за № 1058, съ препровожденіемъ экземпляра брошюры «Годичный актъ въ Казанской Духовной Академіи 7 декабря 1875 года».

в) Отношеніе Петровской Земледѣльческой и Лѣсной Академіи, отъ 13 сего января за № 150, съ препровожденіемъ экземпляра брошюры «Актъ Петровской Земледѣльческой и Лѣсной Академіи 21 ноября прошлаго года» и журналовъ засѣданій Совѣта Академіи за 1865—1867 годы.

г) Внесенный Ректоромъ Академіи, протоіереемъ І. Л. Янышевымъ, списокъ книгъ и періодическихъ изданій, жертвуемыхъ нынѣ Редакціею «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія», въ Академическую библіотеку. Въ означенномъ спискѣ поименованы: 1) Два письма Константинопольскаго патріарха Фотія, писанныя въ утѣшеніе скорбящихъ. Переводъ съ франц. Одесса. 1875. (Брош. I—VI, 1—30 стр.). 2) Фармаковскій Вл.—Законы о гражданскихъ договорахъ и обязательствахъ, общедоступно изложенные и объясненные. Изданіе 2. Вятка. 1875 г. (I—IV, 1—293, I—XXVI стр.). 3) Поповъ Е.—По пастырскому богословію письма. Въ трехъ частяхъ (въ одной книгѣ). Пермь. 1874 г. 4) Поспѣловъ І.—Наставленіе въ православной вѣрѣ, или домашнія бесѣды пастыря съ простыми людьми. Кострома. 1875 г. (Брош. 1 — 86 стр.). 5) Сильвестръ (Архим.). — Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему о Св. Духѣ. Кіевъ. 1875 года. 1—144 стр.). 6) Свѣдѣнія (историко-статистическія) о С.-Петербургской епархіи. Изданіе С.-Петербургскаго историко-статистическаго комитета. IV выпуска, именно:—І: Историко-статистическій очеркъ православной церкви въ Финляндіи. II: Церкви въ С.-Петербургѣ. III: Монастыри С.-Пе-

тербургской епархіи: Валаамскій монастырь (библіографическій очеркъ). С.-Петербургъ. 1875 года. 7) Зигабенъ Евѳ. — Толковая Псалтирь. Изд. «Воскресн. Чтенія». Вып. I: Псалмы 1—44 (1—350 стр). Кіевъ. 1875 г. 8) Иннокентій (архіеп. Херсонскій). Сочиненія. Общедоступное изданіе книгопродавца М. О. Вольфа. Именно: томъ I: Слова и бесѣды на праздники Господни.—Слова на воскресные дни. С.-Петербургъ. 1871 г. (1—664 стр.). Томъ II: Слова на Богородичные праздники. Слова на дни святыхъ. Слова на разные случаи. Слова на высокоторжественные дни. С.-Петербургъ. 1872 г. (1—520, I—V стр.). Томъ III: Бесѣды на великую Четыредесятницу: Великій постъ. Молитва св. Ефрема Сирина. О грѣхѣ и его послѣдствіяхъ. О смерти. С.-Петербургъ. 1871 г. (1—597, I—IV стр.). Томъ IV: Первая седмица великаго поста. Страстная седмица. Свѣтлая седмица. С.-Петербургъ. 1870 г. (1—484, I—III стр.). Томъ V: Слова при посѣщеніи паствъ. Слова и рѣчи при избраніи въ общественныя должности, при открытіи общественныхъ учрежденій, надгробныя и къ отдѣльнымъ лицамъ. Спб. 1873 годъ (1—630, I—VI стр.). Томъ VI: Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. С.-Петербургъ 1874 г. (I—VII, 1—528 стр.). 9) Отчетъ главнаго управленія Общества попеченія о раненыхъ и больныхъ воинахъ за 1873 г. Съ приложеніемъ карты учрежденіямъ Общества). С.-Петербургъ 1874. 4° (I—IV, 1—158 стр.). 10) Невзоровъ Н. Историческій очеркъ управленія духовенствомъ военнаго вѣдомства (I — VI, 1—101 стр.). С.-Петербургъ 1875 г. 11) Рукопись: «Уставъ, какъ должно прилагать, о воинствѣ, на ектеніяхъ при Богослуженіи, въ церквахъ военнаго поселенія». Въ 4°, въ 6 листовъ. По страницамъ (вверху) находится слѣдующая надпись: «Сей уставъ разсмотрѣнъ и утвержденъ для употребленія въ церквахъ военнаго поселенія. Михаилъ Митрополитъ Новгородскій и Санктъ-Петербургскій. 1820 года іюня 15 дня».

Періодическія изданія за 1875 годъ: 1) Вѣстникъ Европы. №№ 1—12. 2) Русскій Вѣстникъ №№ 2—12. 3) Отечественныя Записки №№ 1—12. 4) Дѣло №№ 1—12. 5) Кіевскія Университетскія Извѣстія №№ 1—12. 6) Древняя и Новая Россія №№ 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11 и 12. (8 книгъ). 7) Русскій Архивъ №№ 1—12. 8) Гражданинъ №№ 1—52. 9) Недѣля №№ 1—52. 10) Церковный Вѣстникъ №№ 1—51 на веленевой бумагѣ въ шагрен. пер. 11) Христіанское Чтеніе №№ 1—12 въ трехъ экземплярахъ. 12)

Душеполезное Чтеніе №№ 1—12. 13) Православное Обозрѣніе №№ 1—12. 14) Труды Кіевской Духовной Академія №№ 1—12 въ двухъ экземплярахъ. 15) Православный Собесѣдникъ №№ 1—12 въ трехъ экземплярахъ. 16) Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія №№ 1—12. 17) Странникъ №№ 1—12. 18) Духовная Бесѣда №№ 1—12. 19) Домашняя Бесѣда №№ 1—52. 20) Воскресное Чтеніе № 1—52. 21) Библіографическій Листокъ (при «Воскресномъ Чтеніи) № 1—12. 22) Руководство для сельскихъ пастырей № 1—52 и 23) Миссіонеръ № 1—52. Епархіальныя Вѣдомости: Астраханскія, Владимірскія, Вологодскія, Волынскія, Воронежскія, Вятскія, Донскія, Извѣстія по Казанской епархіи, Иркутскія, Калужскія, Кіевскія, Кишиневскія, Курскія, Литовскія, Минскія, Московскія, Нижегородскія, Новгородскія, Орловскія, Оренбургскія, Пензенскія, Пермскія, Подольскія, Полоцкія, Полтавскія, Рязанскія, Самарскія, Саратовскія, Смоленскія, Таврическія, Тамбовскія, Тульскія, Харьковскія, Херсонскія и Ярославскія.

д) Отношеніе Совѣта Казанской Духовной Академіи, отъ 13 сего января за № 20, съ препровожденіемъ экземпляра протоколовъ засѣданій Совѣта за 1875 годъ.

и е) Заявленіе Ректора Академія, протоіерея І. Л. Янышева, о томъ, что въ минувшемъ декабрѣ и въ текущемъ январѣ пожертвованы для академической библіотеки слѣдующія книги: 1) ординарнымъ профессоромъ Историко-филологическаго Института князя Безбородко въ Нѣжинѣ А. С. Будиловичемъ—сочиненіе его: «XIII словъ Григорія Богослова въ древне-славянскомъ переводѣ по рукописи Императорской Публичной Библіотеки XI вѣка. Критико-палеографическій трудъ. С.-Петербургъ. 1875 года»; 2) Приватъ-доцентомъ Академіи іеромонахомъ Герасимомъ — магистерское его сочиненіе: «Отзывы о св. Фотіѣ, патріархѣ Константинопольскомъ, его современниковъ — въ связи съ исторіей политическихъ партій Византійской Имперіи. С.-Петербургъ. 1874 года»; 3) Приватъ-доцентомъ же Е. М. Прилежаевымъ—сочиненіе его: «Новгородская Софійская казна. С.-Петербургъ 1875 г.»; 4) Лекторомъ нѣмецкаго языка въ Академія Л. П. Размуссеномъ: «Апологія моему странствованію на Востокъ—сочиненіе Мелетія Смотрицкаго»; «Письма и статьи М. Погодина о политикѣ Россіи въ отношеніи славянскихъ народовъ и Западной Европы»; «Описаніе сельскаго духовенства»; «Стихотворенія А. С. Пушкина, не вошедшія въ послѣднее собраніе

его сочиненій. 1861 года»; «La Pologne et ses provinces meridionales manuscript d'un ukrainien publié avec preface par ladislas mickiewicz», и «Uebersichtliches Handbuch einer Geschichte der Slavischen Sprachen und Literatur Nebst einer Skizze ihrer Volks — Poesie. Von Talvj», и 5) исправляющимъ должность библіотекаря Академіи А. С. Родосскимъ: «каталогъ изданій Археографической Коммиссіи, вышедшихъ въ свѣтъ съ 1836 по 1870 г. С.-Петербургъ 1870 г.»; «этнографическая карта славянскихъ народностей—М. Ф. Мирковича, дополнена Риттихомъ. С.-Петербургъ 1875 года» и «Первыя сорокъ лѣтъ сношеній между Россіею и Англіею. 1553—1593. Грамоты, собранныя, переписанныя и изданныя Ю. В. Толстымъ. С.-Петербургъ 1875 г.».

Опредѣлили: Книги препроводить къ исправляющему должность библіотекаря для внесенія въ каталогъ и храненія въ библіотекѣ; за сообщеніе же и пожертвованіе ихъ благодарить.

VI. Слушали: Сданное Высокопреосвященнымъ Митрополитомъ отношеніе Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, отъ 22-го сего января за № 272, на имя Его Высокопреосвященства, слѣдующаго содержанія: «По утвержденному Исправлявшимъ должность Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, въ іюлѣ минувшаго года, докладу Учебнаго Комитета, окончившій въ томъ году курсъ ученія въ С.-Петербургской Духовной Академіи, кандидатъ Алексѣй Васильковъ былъ назначенъ преподавателемъ церковной исторіи въ Благовѣщенскую Семинарію. Но вслѣдствіе представленнаго Васильковымъ медицинскаго свидѣтельства, удостовѣрявшаго о болѣзненномъ состояніи его и о невозможности для него, до поправленія здоровья, занять какую либо должность по духовно-учебному вѣдомству онъ, Васильковъ, въ томъ же іюлѣ былъ уволенъ отъ духовно-училищной службы на полгода. Затѣмъ Ректоръ С.-Петербургской Духовной Академіи, отношеніемъ отъ 3 ноября, увѣдомилъ Учебный Комитетъ, что кандидатъ Васильковъ избранъ и опредѣленъ, указаннымъ въ § 40 уст. дух. ак. порядкомъ, на вакантную должность помощника инспектора означенной Академіи. Принимая во вниманіе, что кандидатъ Васильковъ, какъ казеннокоштный воспитанникъ Академіи, на основаніи Высочайше утвержденныхъ 25 мая 1874 г. правилъ, по окончаніи академическаго курса поступилъ въ распоряженіе центральнаго управленія духовно-учебнаго

вѣдомства и только временно, по болѣзни, былъ освобожденъ отъ даннаго ему симъ послѣднимъ назначенія съ тѣмъ, чтобы по выздоровленіи былъ вновь назначенъ преподавателемъ одной изъ семинарій,—настоящее распоряженіе начальства С.-Петербургской Духовной Академіи объ опредѣленіи Василькова на должность помощника инспектора Академіи, безъ предварительнаго сношенія съ тѣмъ управленіемъ, въ вѣдомствѣ котораго онъ состоялъ, представляется неправильнымъ, тѣмъ болѣе, что такое отступленіе отъ установленнаго порядка опредѣленія на должности могло бы повести къ столкновеніямъ въ распоряженіяхъ начальства Академіи и центральнаго управленія духовно-учебнаго вѣдомства. Находя въ настоящее время неудобнымъ измѣнять состоявшееся уже опредѣленіе кандидата Василькова на должность помощника инспектора С.-Петербургской Духовной Академіи, я тѣмъ не менѣе, для предупрежденія подобныхъ неправильностей на будущее время, согласно заключенію Учебнаго Комитета, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство предложить Совѣту С.-Петербургской Духовной Академіи, въ случаѣ предназначенія имъ кого либо изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ на должности при Академіи, заявлять о семъ въ сообщаемыхъ Учебному Комитету къ 15 іюня каждаго года свѣдѣніяхъ объ окончившихъ курсъ академическихъ воспитанникахъ; если же окажется надобность въ этихъ воспитанникахъ для академической службы по доставленіи уже означенныхъ свѣдѣній и поступленіи упомянутыхъ лицъ въ распоряженіе центральнаго управленія духовно-учебнаго вѣдомства, согласно Высочайше утвержденнымъ 25 мая 1874 г. правиламъ,—входить установленнымъ порядкомъ въ сношеніе съ симъ управленіемъ относительно того, не встрѣчается ли со стороны онаго препятствій къ опредѣленію таковыхъ воспитанниковъ на службу при Академіяхъ».

На семъ отношеніи послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «Совѣту Академіи принять къ руководству въ потребныхъ случаяхъ».

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію и въ потребныхъ случаяхъ руководству.

VII. Слушали: Отношеніе Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ, отъ 23 минувшаго декабря за № 11.459, слѣдующаго содержанія: «Состоящій въ должности псаломщика при

Императорской Посольской церкви въ Лондонѣ, магистръ богословія Николай Орловъ обратился въ Хозяйственное Управленіе съ просьбою о назначеніи ему классного по ученой степени оклада. Вслѣдствіе сего Хозяйственное Управленіе покорнѣйше проситъ Совѣтъ С.-Петербургской Духовной Академіи доставить свѣдѣнія о времени окончанія г. Орловымъ курса наукъ и подачи имъ курсоваго сочиненія, а также о времени утвержденія его Конференціею Академіи въ ученой степени».

Справка. Состоящій въ должности псаломщика при Императорской Посольской церкви въ Лондонѣ, магистръ богословія Николай Орловъ кончилъ курсъ ученія въ Академіи въ іюнѣ 1869 года; курсовое сочиненіе представилъ въ Совѣтъ 14 августа 1871 года и удостоенъ Совѣтомъ Академіи ученой степени кандидата богословія 22 апрѣля 1874 года и затѣмъ магистра—28 ноября того же года.

По содержанію справки Хозяйственное Управленіе увѣдомлено отношеніемъ отъ 5 сего января за № 2.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VIII. Слушали: Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, отъ 13 сего января за № 149, слѣдующаго содержанія: «Правленіе Телавскаго Духовнаго Училища проситъ о доставленіи въ оное документовъ опредѣленнаго на должность смотрителя сего училища, окончившаго въ минувшемъ году курсъ въ С.-Петербургской Духовной Академіи со степенью кандидата Николая Мтварелова, именно: кандидатскаго диплома, семинарскаго аттестата и метрическаго свидѣтельства о его рожденіи и крещеніи. Вслѣдствіе сего Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода имѣетъ честь покорнѣйше просить Академическій Совѣтъ о высылкѣ означенныхъ документовъ въ Правленіе Телавскаго Училища».

Справка. Кандидатъ Мтвареловъ, по окончаніи курса въ Академіи въ минувшемъ году, Совѣтомъ Академіи, согласно отношенію Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 31 прошлаго іюля за № 2584, обращенъ былъ въ Тифлисское епархіальное вѣдомство. Документы г. Мтварелова отправлены въ Правленіе Телавскаго Духовнаго Училища при отношеніи отъ 15 сего января за № 32, о чемъ и увѣдомлена Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отношеніемъ отъ 16 января за № 33.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

IX. Слушали: Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, отъ 16 сего января за № 206, слѣдующаго содержанія: «Опредѣленный приказомъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода 20 октября минувшаго года на должность учителя Тамбовской Духовной Семинаріи, окончившій въ 1875 году курсъ въ С.-Петербургской Духовной Академіи, кандидатъ Иванъ Перетерскій, вслѣдствіе прошенія его, постановленіемъ Святѣйшаго Синода отъ $^{10}/_{26}$ минувшаго декабря уволенъ отъ означенной должности и вообще отъ обязательной службы по духовно-учебному вѣдомству, за уплатою имъ, Перетерскимъ, денегъ, слѣдовавшихъ съ него за казенное содержаніе въ Академіи.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода имѣетъ честь сообщить о семъ Академическому Совѣту для распоряженія о выдачѣ Перетерскому подлежащихъ документовъ».

Справка. Кандидатъ Перетерскій въ настоящее время проживаетъ въ С.-Петербургѣ у брата своего, законоучителя 3-й мужской Гимназіи, священника Василія Перетерскаго.

Опредѣлили: Выдать кандидату Перетерскому его документы подъ росписку.

X. Слушали: а) Вѣдомость о суммахъ Академіи за мѣсяцъ декабрь минувшаго 1875 года.

	Билетами кредитныхъ учрежденій руб.	к.	Наличными деньгами руб.	к.	ИТОГО руб.	к.
Отъ 30 ноября къ 1 декабря сего 1875 года оставалось . .	49.890	»	22.270	3/4	72.160	3/4
Къ тому поступило на приходъ въ декабрѣ.	800	»	6.296	40	7.096	40
Итого . .	50.690	»	28.566	40 3/4	79.256	40 3/4
Изъ того израсходовано въ декабрѣ	1.500	»	17.853	39 1/2	19.353	39 1/2
Остается къ 1 января 1876 г. .	49.190	»	10.713	1 1/4	59.903	1 1/4.

б) Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 2 сего января, о томъ, что въ теченіе минувшаго декабря никто изъ студентовъ не замѣченъ въ важныхъ проступкахъ.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

XI. Слушали: Представленную Ректоромъ Академіи вѣдомость о числѣ пропущенныхъ гг. наставниками уроковъ въ теченіе минувшаго декабря 1875 года.

Опредѣлили: Вѣдомость напечатать вмѣстѣ съ журналами Совѣта.

ЖУРНАЛЫ

общаго собранія Совѣта Академіи

11-го февраля 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ инспектора и ординарнаго профессора М. О. Кояловича и экстраординарнаго профессора И. Т. Осинина, не бывшихъ по болѣзни.

I. Слушали: Сданный Его Высокопреосвященствомъ указъ Святѣйшаго Синода, отъ 5 сего февраля за № 317, объ утвержденіи окончившаго курсъ воспитанника С.-Петербургской Духовной Академіи, нынѣ преподавателя Псковской Духовной Семинаріи, Петра Долговскаго въ степени кандидата богословія.

Опредѣлили: Кандидатскій аттестатъ Петра Долговскаго препроводить по мѣсту его службы — въ Правленіе Псковской Духовной Семинаріи.

II. Слушали: Напечатанное въ оффиціальной части 5 № «Церковнаго Вѣстника» за сей годъ опредѣленіе Св. Синода, отъ $\frac{\text{10 декабря 1875 г.}}{\text{10 января 1876 г.}}$ № 1834, относительно недопущенія женатыхъ священниковъ, а равно и женатыхъ лицъ, не имѣющихъ священнаго сана, къ поступленію въ духовныя академіи *на казенное содержаніе* и относительно недозволенія вступать въ бракъ воспитанникамъ духовныхъ академій по окончаніи ими курса до 1 сентября того же года.

При семъ прочитано было и самое опредѣленіе Св. Синода.

Справка. Въ циркулярномъ указѣ Св. Синода отъ 20 декабря 1875 г. за № 54 въ пунктѣ 2-мъ сказано: «напечатанные въ оффиціальной части журнала «Церковный Вѣстникъ» указы Св. Синода

распоряженія и сообщенія Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора или центральныхъ учрежденій вѣдомства православнаго исповѣданія считать *объявленными* по духовному вѣдомству, лица и учрежденія котораго *обязываются принимать эти указы*, распоряженія и сообщенія, смотря по роду оныхъ, или къ немедленному исполненію, или *къ руководству въ нужныхъ случаяхъ*».

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію и въ потребныхъ случаяхъ руководству.

III. Слушали: Отношеніе Организаціоннаго Комитета третьяго Международнаго Съѣзда Орьенталистовъ, отъ 4 сего февраля за № 271, слѣдующаго содержанія: «Прилагая при семъ отпечатанныя изъ «Правительственнаго Вѣстника» объявленія о Международномъ Конгрессѣ Орьенталистовъ, имѣющемъ открыться въ С.-Петербургѣ 20 августа текущаго года и продолжиться 10 дней, Комитетъ для устройства означеннаго Конгресса пріемлетъ честь обратиться къ С.-Петербургской Духовной Академіи съ покорнѣйшею просьбою почтить Конгрессъ дѣятельнымъ въ трудахъ его участіемъ.

Одна изъ задачъ этого Конгресса — познакомить западно-европейскихъ орьенталистовъ съ тѣмъ, что сдѣлано у насъ въ Россіи по части изученія Востока. Поэтому Комитетъ усерднѣйше просилъ бы С.-Петербургскую Духовную Академію доставить ему, для выставки, по экземпляру всѣхъ тѣхъ трудовъ изданныхъ ею или ея членами, которые касаются Востока въ какомъ либо отношеніи. Это желательно тѣмъ болѣе, что многіе изъ такихъ трудовъ не находятся вовсе въ книжныхъ магазинахъ и не могутъ быть пріобрѣтены покупкою.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, Комитетъ надѣется, что члены С.-Петербургской Духовной Академіи, интересующіеся Востокомъ, найдутъ возможнымъ принять личное участіе въ Конгрессѣ или хотя сообщить Комитету записки и замѣтки свои по предметамъ, которые желали бы они подвергнуть обсужденію спеціалистовъ.

Въ заключеніе нелишнимъ считается предувѣдомить, что «труды» Конгресса будутъ печататься по числу членовъ онаго, членомъ же Конгресса можетъ записаться цѣлое учрежденіе или общество, съ платою опредѣленнаго взноса, что даетъ ему также и право послать отъ себя делегата на Конгрессъ».

При семъ прочитаны были вышеназванныя, отпечатанныя изъ

«Правительственнаго Вѣстника», объявленія «отъ Комитета для устройства Международнаго Конгресса Орьенталистовъ въ Россіи».

Опредѣлили: Просить ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона принять участіе въ Конгрессѣ Орьенталистовъ отъ лица Академіи.

IV. Слушали: Проэктъ отчета о состояніи и дѣятельности Академіи за 1875 годъ, составленный экстраординарнымъ профессоромъ Ѳ. Г. Елеонскимъ.

Справка. Въ § 102 устава православныхъ духовныхъ академій сказано: «По истеченіи года Совѣтъ составляетъ отчетъ о состояніи Академіи. Отчетъ этотъ представляется чрезъ епархіальнаго Преосвященнаго Святѣйшему Синоду и печатается во всеобщее свѣдѣніе».

Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 29 минувшаго января составленіе и прочтеніе отчета поручено экстраординарному профессору Ѳ. Г. Елеонскому.

Опредѣлили: Разсмотрѣвъ и, по исправленіи, одобривъ отчетъ, представить оный Святѣйшему Синоду и напечатать во всеобщее свѣдѣніе.

ЖУРНАЛЫ

собранія Совѣта Академіи

11-го февраля 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, помощники Ректора по учебной части и члены Совѣта отъ отдѣленій.

Не присутствовалъ инспекторъ, ординарный профессоръ, М. О. Кояловичъ и экстраординарный профессоръ И. Т. Осининъ—оба по болѣзни.

I. Слушали: а) Представленіе богословскаго отдѣленія отъ 11 сего февраля, слѣдующаго содержанія: «Богословское отдѣленіе, разсмотрѣвъ въ засѣданіи своемъ 11 сего февраля отзывы о кандидатскихъ диссертаціяхъ, писанныхъ въ прошломъ году студен-

тами бывшаго III курса, признало: сочиненіе Алексѣя Лебедева, подъ заглавіемъ: «Раскрытіе догматическаго ученія православной Церкви о Лицѣ Іисуса Христа въ борьбѣ съ ересью Аполлинарія» заслуживающимъ высшей денежной награды и сочиненія: Михаила Щеглова: «Историко-догматическое обозрѣніе монофелитскихъ споровъ», Василья Карпова: «Сходство и различіе между православнымъ ученіемъ о Церкви и ученіемъ Мёлера о томъ же предметѣ», Ивана Зеленцова: «Разборъ сочиненія Джона Стюарта Милля *Утилитаріанизмъ*» и Вареоломея Бурцева: «Разборъ позднѣйшихъ философскихъ воззрѣній Штрауса»—заслуживающими меньшей денежной награды; о чемъ отдѣленіе и имѣетъ честь представить на благоусмотрѣніе Совѣта Академіи».

б) Представленіе церковно-историческаго отдѣленія, отъ 30 минувшаго января, слѣдующаго содержанія: «Церковно-историческое отдѣленіе, разсмотрѣвъ въ собраніи своемъ 30 января 1876 года отзывы о кандидатскихъ диссертаціяхъ студентовъ IV курса, признало сочиненія: гг. Ѳедора Кошлакова на тему: «Чинъ покаянія въ древне русскихъ богослужебныхъ книгахъ» и Александра Садова на тему: «Исторія II вселенскаго собора и его времени»—заслуживающими денежной награды, а сочиненія Ильи Панова «О ереси жидовствующихъ», Дмитрія Цвѣтаева «Исторія протестантства въ Россіи при Петрѣ Великомъ съ подробнымъ очеркомъ предшествовавшаго ея періода», Дмитрія Вышелѣсскаго «Разъясненіе истиннаго смысла такъ называемыхъ жестокословныхъ порицаній на содержимые раскольниками обряды, находящихся въ полемическихъ сочиненіяхъ православныхъ писателей», Павла Каллистова «Письма патріарха Николая Мистика, какъ матеріалъ для церковной исторіи его времени», Ѳедора Тюменева «Записки и отчетъ Луитпранда епископа Кремонскаго о его дипломатическихъ поѣздкахъ на Востокъ какъ матеріалъ для исторіи отношенія между Востокомъ и Западомъ во второй половинѣ X вѣка» и Василія Лебединскаго «Нилъ Сорскій и его монастырскій уставъ»—заслуживающими почетнаго отзыва; о чемъ отдѣленіе и имѣетъ честь представить на благоусмотрѣніе Совѣта».

в) Представленіе церковно-практическаго отдѣленія, отъ 3 сего февраля, слѣдующаго содержанія: «Церковно-практическое отдѣленіе, обсудивъ достоинство представленныхъ въ прошедшемъ году кандидатскихъ диссертацій студентовъ III, а нынѣ IV курса, согласно съ

отзывами о нихъ гг. профессоровъ отдѣленія, признало: сочиненія Ѳедора Лисицына подъ заглавіемъ: «Состояніе проповѣди въ Германіи отъ Лютера до Арндта» и Василія Пятницкаго подъ заглавіемъ: «Народныя легенды и духовные стихи, какъ матеріалъ для оцѣнки религіозно-нравственнаго міросозерцанія нашего народа»—заслуживающими денежной награды въ равномъ количествѣ; сочиненія Ивана Панова подъ заглавіемъ: «Боссюэтъ и его проповѣди» и Петра Беневольскаго подъ заглавіемъ: «Устройство и управленіе въ монастыряхъ древней русской Церкви» — заслуживающими похвальнаго отзыва Совѣта; о чемъ отдѣленіе и имѣетъ честь представить на благоусмотрѣніе Совѣта Академіи».

Справка: А) Въ вѣдѣніи Академіи находятся: юбилейный вѣчный капиталъ въ 10.004 руб.; проценты на оный, заключающіеся въ билетахъ Государственнаго банка, С.-Петербургскаго городскаго кредитнаго общества и Государственнаго казначейства на сумму 1700 руб. и наличныя процентныя деньги съ капитала—25 р. 81½ к.

Ежегодно процентовъ съ основнаго капитала получается 400 р. 16 коп. и съ упомянутыхъ, накопившихся на капиталъ, процентныхъ бумагъ тысячи семи сотъ руб.—84 руб. 66 коп. Означенные проценты, въ количествѣ 484 руб. 82 коп., имѣютъ быть получены въ ноябрѣ мѣсяцѣ.

Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 19 марта 1870 года постановлено: проценты съ юбилейнаго капитала употреблять: а) *на награды за лучшія сочиненія студентамъ, оканчивающимъ III курсъ*; б) на пріобрѣтеніе нужнѣйшихъ книгъ для академической библіотеки и в) на преміи за ученыя, особливо учебныя сочиненія по разнымъ частямъ академическаго образованія, написанныя лицами духовнаго вѣдомства, особливо же наставниками Академіи.

Въ 1872—75 годахъ, по опредѣленіямъ Совѣта Академіи, выдано было въ февралѣ мѣсяцѣ за лучшія кандидатскія сочиненія по 300 руб. (100 руб. на каждое отдѣленіе) изъ наличныхъ суммъ Академіи, съ тѣмъ, чтобы, по полученіи въ ноябрѣ процентовъ съ юбилейнаго капитала, выданная сумма возвращена была къ своему источнику, что дѣйствительно и было каждый разъ исполняемо.

Б) Въ вѣдѣніи Академіи находятся въ настоящее время 500 руб. — проценты съ завѣщаннаго покойнымъ преосвященнымъ Литовскимъ Митрополитомъ Іосифомъ капитала, оставшіеся частію

отъ прежнихъ лѣтъ, частію ассигнованные Святѣйшимъ Синодомъ на нынѣшній 1876 годъ.

По силѣ указа Св. Синода, отъ 28 декабря 1873 года за № 3776, Совѣтъ Академіи изъ означенныхъ денегъ назначаетъ премін студентамъ за лучшія представленныя ими кандидатскія сочиненія, но не менѣе какъ по 165 руб. каждая.

Во 2-мъ пунктѣ означеннаго указа сказано: «преміи назначать, не раздробляя ихъ, въ каждой академіи за кандидатское сочиненіе по какому бы то ни было отдѣленію, признанное лучшимъ изъ представленныхъ студентами при переходѣ изъ III курса въ IV-й, съ тѣмъ, чтобы, согласно волѣ завѣщателя, выдача премій производилась не прежде, какъ по окончаніи полнаго академическаго курса».

Въ 3-мъ пунктѣ сказано: «преміи могутъ быть переносимы изъ года въ годъ, въ томъ случаѣ, если въ тотъ годъ, въ который премія назначена, не окажется сочиненій, достойныхъ оной, тѣмъ болѣе, что это можетъ, до нѣкоторой степени, способствовать наблюденію равномѣрности относительно курсовъ, которые по порядку очереди будутъ оставаться безъ премій».

Въ С.-Петербургскую Академію въ теченіе слѣдующихъ двухъ лѣтъ, т. е. въ 1877 и 1878 гг., будетъ поступать по одной преміи въ 165 р. (на нынѣшній годъ, какъ выше замѣчено, премія уже ассигнована), а въ 1879 году не будетъ ассигновано преміи. За тѣмъ ежегодно въ теченіе трехъ лѣтъ имѣетъ быть присылаемо по одной преміи, а на 4-й опять не будетъ ассигновано и т. д.

Опредѣлили: По соображенію средствъ Академіи въ настоящемъ году, выдать студентамъ IV курса, бывшаго III-го: Лебедеву *сто шестьдесятъ пять рублей* изъ процентовъ съ капитала Высокопреосвященнаго Митрополита Іосифа, каковую выдачу произвести, согласно волѣ завѣщателя, по окончаніи нынѣшняго учебнаго года; Кошлакову, Садову, Лисицыну и Пятницкому *по пятидесяти рублей* каждому и Щеглову, Карпову, Зеленцову и Бурцеву *по двадцати пяти рублей* каждому изъ процентовъ съ юбилейнаго капитала. Сочиненія студентовъ: Панова Ильи, Цвѣтаева, Вышелѣсскаго, Каллистова, Тюменева, Лебединскаго, Панова Ивана и Беневольскаго удостоить *почетнаго отзыва*, о чемъ и представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства.

II. Слушали: а) Прошеніе студента II-го курса Александра Лопухина, отъ 29 минувшаго января, на имя Ректора Академія, слѣ-

дующаго содержанія: «Имѣя возможность содержаться на свои средства и зная, что въ средѣ моихъ товарищей есть лица, нуждающіяся въ средствахъ содержанія, я покорнѣйше прошу содѣйствія Вашего Высокопреподобія объ увольненіи меня отъ казеннокоштной стипендіи».

б) Прошеніе студента того же курса Павла Михайлова, отъ 29 минувшаго января, на имя Ректора Академіи, о предоставленіи ему казенной стипендіи, отъ пользованія которою отказался студентъ II курса Лопухинъ.

в) Прошеніе студента того же курса Александра Флерова, отъ 29 минувшаго января, на имя Ректора Академіи, о томъ же.

Справка. По выслушаніи сихъ прошеній, разсмотрѣны были, баллы, полученные на годичныхъ испытаніяхъ просителями на казенное содержаніе и баллы по поведенію ихъ.

Опредѣлили: Студента II курса Александра Лопухина уволить, по его прошенію, съ казеннаго содержанія. Казеннокоштную же вакансію во II курсѣ предоставить студенту Флерову; о чемъ и сообщить Правленію Академіи, г. инспектору и означеннымъ студентамъ.

III. Слушали: Представленіе исправляющаго должность библіотекаря Академіи Алексѣя Родосскаго, отъ 8 сего февраля, слѣдующаго содержанія: «Прилагая при семъ реэстръ книгъ, составленный по запискамъ гг. наставниковъ Академіи, честь имѣю представить Совѣту Академіи: что книгъ, означенныхъ въ семъ реэстрѣ, въ академической библіотекѣ нѣтъ; что книга подъ № 82, по объясненію книгопродавца Исакова, не находится въ продажѣ, а потому крайняя цѣна ея съ уступкою для Академіи—9 р., и что всего за представляемыя 86 названій потребуется уплатить 190 руб. 92 коп».

Опредѣлили: Разрѣшить исправляющему должность библіотекаря выписать исчисленныя въ приложенномъ къ его представленію спискѣ книги, съ тѣмъ, чтобы объ уплатѣ за нихъ по счетамъ книгопродавцевъ онъ представилъ Правленію [1]).

[1]) Списокъ пріобрѣтаемыхъ нынѣ книгъ имѣетъ быть напечатанъ при протоколахъ Совѣта Академіи, вмѣстѣ съ другими книгами, поступившими въ библіотеку въ настоящемъ году.

IV. Слушали: а) Отношеніе Ректора Императорскаго Университета Св. Владиміра, отъ 31 минувшаго января за № 146, съ препровожденіемъ для библіотеки С.-Петербургской Духовной Академіи двухъ диссертацій для полученія званія привать-доцента кандидатовъ — Клоссовскаго, подъ заглавіемъ: «Ходъ метеорологическихъ элементовъ въ Кіевѣ» и Загоровскаго, подъ заглавіемъ: «Историческій очеркъ займа по русскому праву до конца XIII столѣтія».

б) Отношеніе исправляющаго должность Ректора Московской Духовной Академіи, отъ 3 сего февраля за № 39, съ препровожденіемъ экземпляра брошюры подъ заглавіемъ: «Годичный актъ въ Московской Духовной Академіи 1 октября 1875 года».

в) Заявленіе Ректора Академіи, протоіерея I. Л. Янышева, о томъ, что въ текущемъ февралѣ пожертвованъ для академической библіотеки Преосвященнымъ Серафимомъ, Архіепископомъ Воронежскимъ и Задонскимъ, томъ I-й «его словъ и рѣчей». С.-Петербургъ. 1876 г.

Опредѣлили: Книги препроводить къ исправляющему должность библіотекаря для внесенія въ каталогъ и храненія въ библіотекѣ; за сообщеніе же и пожертвованіе ихъ благодарить.

V. Слушали: а) Донесеніе доцента Академіи Н. П. Рождественскаго, отъ 17 минувшаго декабря, о томъ, что изъ студентовъ, не подавшихъ своевременно сочиненій по основному богословію— Иванъ Миловскій и Павелъ Богдановъ представили ему сочиненія первый 16, а послѣдній 17 декабря.

б) Его же донесеніе, отъ 29 минувшаго декабря, о томъ, что студентъ I курса Павелъ Шаховъ представилъ ему сочиненіе по основному богословію 29 декабря.

Справка. Изъ неподавшихъ сочиненія студентовъ находились въ академической больницѣ: Богдановъ Павелъ съ 1 по 25 минувшаго ноября, Миловскій Иванъ съ 24 октября по 15 ноября и Шаховъ Павелъ съ 27 октября по 10 декабря.

Опредѣленіемъ Совѣта 9 минувшаго декабря было постановлено: «Поручить доценту Н. П. Рождественскому донести Совѣту, когда студенты Богдановъ Павелъ, Миловскій Иванъ и Шаховъ Павелъ представятъ свои сочиненія по основному богословію».

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VI. Слушали: Отношеніе Совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета, отъ 31 января сего года за № 152, съ увѣдомленіемъ, что въ Университетѣ въ воскресенье 8 февраля, въ часъ по полудни будетъ происходить годичный актъ, и съ приглашеніемъ на оный гг. профессоровъ и преподавателей Академіи.

Справка. По распоряженію Ректора Академіи содержаніе отношенія сообщено гг. наставникамъ Академіи въ канцелярской повѣсткѣ отъ 5 февраля за № 67.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VII. Слушали: а) Вѣдомость о суммахъ Академіи за мѣсяцъ январь сего года.

	Билетами кредитныхъ учрежденій.		Наличными деньгами.		ИТОГО.	
	руб.	к.	руб.	к.	руб.	к.
Отъ 31 декабря къ 1 января сего 1876 года оставалось. . .	49.190	»	10.713	$1^1/_4$	59.903	$1^1/_4$
Къ тому поступило на приходъ въ январѣ	»	»	30.000	»	30.000	»
Итого . .	49.190	»	40.713	$1^1/_4$	89.903	$1^1/_4$
Изъ того израсходовано въ январѣ	400	»	9.474	$51^1/_4$	9.874	$51^1/_4$
Остается къ 1 февраля . . .	48.790	»	31.238	50	80.028	50.

б) Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 3 сего февраля, о томъ, что въ теченіе минувшаго января никто изъ студентовъ не замѣченъ въ важныхъ проступкахъ.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VIII. Слушали: Представленную Ректоромъ Академіи вѣдомость о числѣ пропущенныхъ гг. наставниками уроковъ въ теченіе минувшаго января.

Опредѣлили: Вѣдомость напечатать вмѣстѣ съ журналами Совѣта.

ЖУРНАЛЪ

общаго собранія Совѣта Академіи

15 февраля 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ инспектора и ординарнаго профессора М. О. Кояловича, не бывшаго по болѣзни.

Согласно § 119 устава православныхъ духовныхъ академій, профессорами богословскаго отдѣленія, въ присутствіи Совѣта, произведено было баллотированіе ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона на вакантную въ семъ отдѣленіи должность помощника Ректора.

Справка. По произведенному баллотированію ординарный профессоръ Д. А. Хвольсонъ получилъ четыре избирательные шара и одинъ неизбирательный.

Въ § 119 акад. устава сказано: «Помощники Ректора избираются изъ ординарныхъ профессоровъ отдѣленія, на четыре года, посредствомъ закрытой баллотировки, профессорами каждаго отдѣленія по принадлежности, въ присутствіи Совѣта, и утверждаются, по представленію епархіальнаго Преосвященнаго, Святѣйшимъ Синодомъ».

Профессоръ Хвольсонъ, какъ видно изъ формулярнаго о службѣ его списка, по окончаніи курса въ Бреславльскомъ Университетѣ въ 1850 году и по полученіи степени доктора философіи, опредѣленъ былъ исправляющимъ должность экстраординарнаго профессора Императорскаго С.-Петербургскаго Университета 14 сентября 1855 года и такимъ образомъ срокъ 25-лѣтней преподавательской службы его окончится 14 сентября 1880 года.

Опредѣлили: Признать избраннымъ на должность помощника Ректора по богословскому отдѣленію ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона на четыре года; объ утвержденіи же въ сей должности представить Святѣйшему Синоду.

ЖУРНАЛЫ

общаго собранія Совѣта Академіи

4 марта 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ экстраординарнаго профессора А. И. Предтеченскаго, не бывшаго по болѣзни.

I. Слушали: Отношеніе Ректора Императорскаго С.-Петербургскаго Университета, отъ 25 минувшаго февраля за № 253, слѣдующаго содержанія: «Ординарный профессоръ С.-Петербургскаго Университета Хвольсонъ состоялъ первоначально при Департаментѣ Народнаго Просвѣщенія по дѣламъ, касающимся до образованія евреевъ и по разсмотрѣнію еврейскихъ сочиненій, съ 11 іюня 1851 г. по 14 сентября 1855 года, каковое время — всего 4 года 3 мѣсяца и 3 дня — по Высочайшему повелѣнію, послѣдовавшему въ 4 день іюня прошлаго 1875 года, зачислено профессору Хвольсону въ дѣйствительную учебную службу со всѣми правами и преимуществами оной присвоенными. Сообщая объ этомъ Высочайшемъ повелѣніи Совѣту С.-Петербургской Духовной Академіи, долгомъ считаю присовокупить, что, на основаніи вышеизложеннаго, двадцатипятилѣтній срокъ службы профессора Хвольсона по учебному вѣдомству наступитъ 11 іюня сего 1876 года».

Справка. Въ хранящемся при дѣлахъ Совѣта Академіи формулярномъ спискѣ о службѣ ординарнаго профессора Хвольсона не имѣется сообщенныхъ нынѣ Ректоромъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета свѣдѣній касательно г. Хвольсона.

15 минувшаго февраля профессорами богословскаго отдѣленія Академіи, въ присутствіи Совѣта, произведено было баллотированіе ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона на вакантную въ семъ отдѣленіи должность помощника Ректора. По произведенному баллотированію г. Хвольсонъ получилъ 4 избирательные шара и одинъ неизбирательный.

Совѣтъ Академіи, въ засѣданіи своемъ названнаго числа, принявъ во вниманіе, что профессоръ Хвольсонъ, какъ видно изъ фор-

мулярнаго о службѣ его списка, по окончаніи курса въ Бреславльскомъ Университетѣ въ 1850 г. и по полученіи степени доктора философіи, опредѣленъ былъ исправляющимъ должность экстраординарнаго профессора Императорскаго С.-Петербургскаго Университета 14 сентября 1855 года, и что такимъ образомъ срокъ двадцатипятилѣтней преподавательской службы его окончится 14 сентября 1880 года, постановилъ: признать избраннымъ на должность помощника Ректора по богословскому отдѣленію ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона на 4 года; объ утвержденіи же въ сей должности представить Св. Синоду.

Въ виду полученнаго отъ Ректора Императорскаго С.-Петербургскаго Университета отношенія, отъ 25 февраля за № 253, доселѣ не послѣдовало исполненія по вышеозначенному опредѣленію Совѣта.

Вслѣдствіе возбужденнаго Совѣтомъ Московской Духовной Академіи, при выборѣ ординарнаго профессора Субботина на должность помощника Ректора, вопроса о томъ, съ какого времени слѣдуетъ считать 25-лѣтній срокъ преподавательской службы г. Субботина,—со времени опредѣленія его на должность преподавателя Виѳанской Семинаріи или же со времени перемѣщенія его на должность баккалавра Академіи, Св. Синодъ, какъ изъяснено въ указѣ онаго отъ 18 февраля 1875 года за № 278, утвердилъ заключеніе Учебнаго Комитета по сему предмету, въ коемъ, между прочимъ, говорится слѣдующее: «Вопросъ этотъ разрѣшается съ достаточною опредѣлительностію § 59 устава духовныхъ академій, въ которомъ сказано: «профессоры и прочіе преподаватели, по истеченіи 25 лѣтъ ихъ преподавательской службы, оставляются въ Академіи не иначе, какъ по новому избранію въ Совѣтѣ на пять лѣтъ, по окончаніи коихъ, для дальнѣйшаго продолженія службы, они подвергаются опять новому избранію, но не болѣе, какъ на пять лѣтъ»... Въ приведенномъ параграфѣ устава не сказано, что баллотировка должна производиться по истеченіи преподавательской службы въ Академіи, но сказано вообще — *по истеченіи* 25 *лѣтъ ихъ преподавательской службы*. Далѣе въ § 61 сказано: «профессоръ ординарный или экстраординарный, по выслугѣ 25 лѣтъ въ должности штатнаго преподавателя въ Академіи, удостоивается званія заслуженнаго ординарнаго или экстраординарнаго профессора». Изъ сопоставленія этихъ двухъ §§ 59 и 61 оказывается опредѣлительно 1), что уставъ духовныхъ академій, въ отношеніи баллотировки преподавателей Академіи,

по истеченіи 25-лѣтія ихъ службы, различаетъ вообще преподавательсвую службу отъ преподавательской службы собственно въ Академіи; 2) что профессоры и прочіе преподаватели, по истеченіи 25 лѣтъ ихъ преподавательской службы, оставляются въ Академіи не иначе какъ по новому избранію въ Совѣтѣ на 5 лѣтъ, слѣдовательно имѣютъ обязанность подвергаться баллотировкѣ по общему счету 25-лѣтія ихъ преподавательской, а не одной академической службы, и 3) изъ сего числа только профессоры, ординарные или экстраординарные, а не всѣ преподаватели, и притомъ по выслугѣ 25 лѣтъ въ должности штатнаго преподавателя только въ Академіи, удостоиваются званія заслуженныхъ профессоровъ. Въ виду сего и на основаніи вышеприведенныхъ параграфовъ академическаго устава, Учебный Комитетъ полагаетъ 1), что срокомъ, съ котораго должна считаться преподавательская служба профессора Субботина въ отношеніи къ избранію его на слѣдующее пятилѣтіе должно быть принято время опредѣленія его на должность преподавателя Виѳанской Семинаріи, и 2) что, согласно съ симъ, утвержденіе его въ должности помощника Ректора по церковно-историческому отдѣленію должно считаться со дня избранія его въ эту должность до исполненія срока 25-лѣтней преподавательской его службы, т. е. до 21 октября 1877 года».

Такимъ образомъ, согласно вышеприведенному разъясненію Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ, утвержденіе ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона въ должности помощника Ректора по богословскому отдѣленію должно считаться со дня избранія его въ эту должность до исполненія срока 25-лѣтней учебной его службы, т. е., какъ видно изъ вышеуказаннаго отношенія Ректора Императорскаго С.-Петербургскаго Университета, до 11 іюня сего 1876 г.

Опредѣлили: Сообщенное Ректоромъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета свѣдѣніе относительно ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона занести въ формулярный о службѣ его списокъ. Представить Его Высокопреосвященству, что объ избраніи профессора Хвольсона въ должность помощника Ректора Совѣтъ имѣетъ начатѣ дѣло послѣ баллотировки его на новое пятилѣтіе службы въ Академіи.

Примѣч. На семъ журналѣ, по докладѣ его Высокопреосвященному Митрополиту, послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. марта 8. Исполнить».

II. Слушали: Докладъ секретаря Совѣта В. Сиѣлкова, отъ 3 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Честь имѣю доложить Совѣту Академіи, что 4 минувшаго февраля получено въ Академіи присланное священникомъ Вятской губерніи Сарапульскаго уѣзда села Каракулина Михаиломъ Христолюбовымъ сочиненіе его на преміи покойнаго Высокопреосвященнаго Митрополита Новгородскаго и С.-Петербургскаго Григорія, имѣющее своею задачею разрѣшить всѣ три, объявленные въ конкурсѣ на означенныя преміи, вопроса: 1) «о православіи православной Церкви»; 2) «Папа не есть глава или властитель всей Христовой Церкви» и 3) «О православіи православной Церкви для лютеранъ».

Справка. Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 31 января 1874 г. было постановлено: «Возобновить конкурсъ для представленія сочиненій на преміи Высокопреосвященнаго Григорія на основаніяхъ, указанныхъ въ объявленіи Конференціи въ 1862 году, назначивъ срокомъ подачи сочиненій 1 февраля 1876 года,—о чемъ и напечатать въ «Христіанскомъ Чтеніи» (что и было исполнено).

Опредѣленіемъ Совѣта 29 минувшаго января въ виду того, что сочиненій на преміи дотолѣ не было представлено, между прочимъ, постановлено: «Возобновить конкурсъ для представленія сочиненій на преміи Высокопреосвященнаго Григорія на прежнихъ же основаніяхъ, назначивъ срокомъ подачи сочиненій 1 февраля 1878 г.»

На сочиненіи о. Христолюбова, посланномъ, какъ видно изъ приложенной къ оному бумаги, «23 января 1876 года», между прочимъ, помѣчено, что оно представляется на объявленный на преміи Высокопреосвященнаго Григорія конкурсъ «къ 1 февраля 1876 г.».

Въ виду полученія въ Академіи 4 февраля сочиненія о. Христолюбова, объявленіе въ «Церковномъ Вѣстникѣ» о возобновленіи конкурса на названныя преміи было отложено.

Въ дѣйствующихъ нынѣ правилахъ для представленія и разсмотрѣнія сочиненій на означенныя преміи, между прочимъ, сказано:

п. 1: «Сочиненія (на премія Высокопреосвященнаго Митрополита Григорія) могутъ быть представлены въ Совѣтъ Академіи съ подписью имени автора, или такъ, какъ обыкновенно представляются писанныя на конкурсъ сочиненія, авторы которыхъ желаютъ остаться неизвѣстными до присужденія, т. е. съ какимъ нибудь девизомъ

на сочиненіи и съ тѣмъ же девизомъ на особомъ запечатанномъ конвертѣ, содержащемъ означеніе имени и мѣста жительства автора».

п. 2-й: «Для разсмотрѣнія сочиненій въ Совѣтѣ С.-Петербургской Духовной Академіи имѣетъ быть составленъ въ свое время особый Комитетъ изъ членовъ Совѣта, преимущественно знакомыхъ съ предметами означенныхъ сочиненій».

п. 3-й; «По окончаніи сего порученія, къ сроку, назначенному Совѣтомъ, Комитетъ представитъ мнѣніе свое въ Совѣтъ, который, въ экстренномъ общемъ собраніи, выслушаетъ докладъ Комитета и сдѣлаетъ заключеніе касательно присужденія преміи сочинителямъ».

и п. 4-й: «Заключеніе свое Совѣтъ представитъ Высокопреосвященнѣйшему Митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому на Архипастырское усмотрѣніе и, съ его утвержденія, приступитъ какъ къ напечатанію сочиненій, такъ и выдачѣ премій сочинителямъ».

Опредѣлили: Поручить профессорамъ И. Е. Троицкому и И. Т. Осинину разсмотрѣніе представленнаго священникомъ Христолюбовымъ сочиненія на премію покойнаго Высокопреосвященнаго Митрополита Новгородскаго и С.-Петербургскаго Григорія и о последующемъ донести Совѣту.

Ш. Слушали: Представленіе экстраординарнаго профессора Академіи Н. И. Глоріантова, отъ 14 минувшаго февраля, слѣдующаго содержанія: «Указомъ Св. Синода, послѣдовавшимъ по случаю произведенной въ прошломъ году ревизіи Академіи, рекомендуется мнѣ знакомить студентовъ Академіи съ латинскими писателями, не ограничиваясь предѣлами христоматіи. Такое указаніе высшей церковной власти, которое должно быть дорого особенно для меня, какъ преподавателя недавняго на своей каѳедрѣ, я принялъ съ глубочайшею благодарностію и съ полнѣйшею готовностію исполнить его въ точности. Но само собою разумѣется, что никакого требованія нельзя исполнить въ точности, не понимая должнымъ образомъ его смысла. Между тѣмъ, желая разъяснить самъ для себя значеніе заявленнаго мнѣ требованія, я съ перваго же начала встрѣтился съ такими недоумѣніями, которыхъ самъ разрѣшить не могу и за разрѣшеніемъ которыхъ я призналъ нужнымъ обратиться къ Совѣту Академіи. — Судя по тому, что мнѣ рекомендуется не ограничиваться предѣлами христоматіи, можно подумать, что до заявленія такого требованія я не занимался съ сту-

дентами Академіи ничѣмъ инымъ, кромѣ того, что содержится въ христоматіи. Но такое заключеніе было бы слишкомъ далеко отъ истины. Въ представленной мною г. Ревизору запискѣ я имѣлъ честь объяснить ему, что при преподаваніи своего предмета держусь такого правила: если нельзя пройдти всего, то нужно по крайней мѣрѣ такъ распредѣлить свои занятія, чтобы одни занятія пополнялись другими. Слѣдуя этому правилу, я знакомилъ студентовъ съ одними латинскими авторами и ихъ произведеніями при переводахъ по христоматіи, а съ другими писателями и письменными памятниками, которые не вошли въ христоматію, — при чтеніи исторіи латинской литературы. Оставить христоматію совершенно въ сторонѣ и вовсе не заниматься тѣмъ, что въ ней содержится, я не считалъ и доселѣ не считаю полезнымъ для студентовъ Академіи, которые, сдѣлавшись наставниками латинскаго языка въ семинаріяхъ, должны будутъ заниматься съ учениками именно христоматіею. И хотя въ христоматіи есть много примѣчаній, облегчающихъ уразумѣніе смысла, но есть и такія мѣста, которыя вовсе не объясняются, хотя по трудности своей и требуютъ объясненія, равно какъ есть и такія примѣчанія, которыя или ничего не объясняютъ, или объясняютъ невѣрно и нуждаются въ исправленіи; есть неисправности и въ текстѣ, требующія также исправленія. Но и при переводахъ я не ограничивался однакожъ одною христоматіею, хотя и занимался попреимуществу ею. Что же касается до чтенія исторіи римской литературы, то при этихъ занятіяхъ христоматія отходила уже на задній планъ, на первомъ же планѣ являлись такіе латинскіе авторы и такіе памятники латинской письменности, о которыхъ и изъ которыхъ нѣтъ ни одного слова въ христоматіи. Какими именно предметами я занимался при чтеніи исторіи римской литературы, это можно видѣть изъ моей программы, которая была мною представлена и г. Ревизору и каждый годъ литографируется для студентовъ и отъ которой я никогда не дѣлалъ и не дѣлаю никакихъ отступленій. Что при выполненіи своей программы я не выбиралъ нарочно для своихъ занятій только то, что внесено въ христоматію, это могутъ засвидѣтельствовать и г. Ревизоръ, въ присутствіи котораго мнѣ пришлось читать о законахъ XII таблицъ, и о. Ректоръ Академіи съ его помощникомъ по церковно-практическому отдѣленію, присутствовавшіе на переводныхъ экзаменахъ третьяго курса, и студенты, прошедшіе третій курсъ и отвѣчавшіе на экза-

менѣ и о Теренціи, и о Плавтѣ, и о Пакувіи, и о Люциліи и о многихъ другихъ предметахъ, о которыхъ нѣтъ и помину въ хрестоматіи. Занимаясь исторіей римской литературы, я никогда не считалъ достаточнымъ разсказать лишь своими словами жизнь автора и перечислить его сочиненія, или изложить вкороткѣ и голословно исторію извѣстнаго письменнаго памятника; нѣтъ, чтеніе *исторіи* римской литературы у меня постоянно было вмѣстѣ съ тѣмъ и чтеніемъ *самой* римской литературы; говоря о какомъ бы то ни было римскомъ писателѣ, или письменномъ произведеніи, я постоянно читалъ и переводилъ съ студентами болѣе или менѣе значительныя выдержки, взятыя какъ изъ произведеній того писателя, или изъ того письменнаго памятника, о которыхъ идетъ рѣчь, такъ изъ сочиненій другихъ авторовъ, которые объ нихъ говорятъ. Думая, что такимъ образомъ я *знакомилъ* студентовъ съ латинскими авторами и произведеніями латинской письменности, я не знаю, какимъ еще другимъ способомъ можно устроить это знакомство, а потому въ занятіяхъ по исторіи римской литературы у меня и по настоящее время не сдѣлано и на будущее время не предполагается сдѣлать никакой перемѣны. Перемѣна сдѣлана только въ занятіяхъ переводами: я сталъ меньше заниматься тѣмъ, что содержится въ хрестоматіи, и больше тѣмъ, чего тамъ нѣтъ. Другая перемѣна, вызванная опредѣленіемъ Совѣта отъ 9-го декабря истекшаго года, состоитъ въ томъ, что я поручилъ студентамъ двухъ первыхъ курсовъ для домашнихъ занятій маленькія письменныя упражненія, въ которыхъ они обязываются изложить кратцѣ на латинскомъ языкѣ содержаніе чего-нибудь изъ того, что пройдено мною съ ними, и свои сужденія о предметѣ.—Конечно, мы желаемъ добраго здоровья и такимъ лицамъ, которыхъ не считаемъ больными,—желаемъ потому только, что каждый можетъ заболѣть. Очень можетъ быть, что и требованіе, заявленное мнѣ указомъ Св. Синода, вызвано не *категорически признаннымъ*, а лишь *предполагаемымъ* по какому бы то ни было поводу несоотвѣтствіемъ моего преподаванія съ этимъ требованіемъ. Но можетъ быть и такъ, что отъ меня требуется нѣчто новое, чего прежде не было. Вотъ почему я и рѣшился высказать Совѣту Академіи свои недоумѣнія, прося его не отказать мнѣ въ полезномъ совѣтѣ и наставленіи».

Справка. Въ 5-мъ пунктѣ указа Св. Синода, отъ 30 мая минувшаго 1875 года за № 1449, по поводу произведенной Высоко-

преосвященным Макаріем ревизіи С.-Петербургской Духовной Академіи, между прочим, сказано: «Руководствуясь оцѣнкою Ревизора преподавательских чтеній, рекомендовать экстраординарному профессору латинскаго языка Глоріантову — не довольствоваться переводами в классѣ по назначенному для семинарій пособію, христоматіи г. Носова, а знакомить студентов и с другими произведеніями, или их частями, римских писателей».

Опредѣленіем Совѣта Академіи 29 минувшаго октября, между прочим, постановлено: «О рекомендаціях 5-го (вышеприведеннаго) пункта указа, относящихся к преподаванію наук поименованными в указѣ наставниками, поставить в извѣстность каждаго из них» (что и было исполнено).

Опредѣлили: Выслушав представленіе Н. И. Глоріантова и принявъ во вниманіе устныя заявленія Ректора Академіи и помощника Ректора по церковно-практическому отдѣленію, Совѣт постановил: поручить профессору Н. И. Глоріантову вести преподаваніе латинскаго языка студентам Академіи и изученіе ими римской литературы согласно с одобренною церковно-практическим отдѣленіем программою.

IV. Слушали: а) Представленіе церковно-историческаго отдѣленія, от 17 минувшаго января, слѣдующаго содержанія: «Церковно-историческое отдѣленіе, в засѣданіи своем 17 января сего года, разсуждая о потребностях научной постановки преподаванія в Академіи новой гражданской исторіи, между прочим, признало для доцента Н. А. Скабаллановича весьма полезным обстоятельно ознакомиться с современным состояніем научнаго развитія новой гражданской исторіи в иностранных университетах. Посему отдѣленіе честь имѣет представить Совѣту, неблагоугодно ли будет ему ходатайствовать о командированіи доцента Скабаллановича заграницу для слушанія лекцій в заграничных университетах, по окончаніи в наступающем маѣ мѣсяцѣ экзамена по новой гражданской исторіи, впредь до 1 сентября 1877 года, и о назначеніи ему на сей предмет необходимаго пособія с оставленіем за ним содержанія по званію доцента Академіи».

б) Представленіе церковно-практическаго отдѣленія, от 28 минувшаго февраля, слѣдующаго содержанія: «Приват-доцент Академіи кандидат богословія Николай Покровскій, преподающій церковную

археологію и литургику вмѣсто штатнаго наставника, заявилъ церковно-практическому отдѣленію, что, для возможно-лучшаго приготовленія его къ занятію этой академической каѳедры, ему весьма полезно было бы выслушать лекціи по означеннымъ предметамъ профессоровъ заграничныхъ университетовъ и необходимо ознакомиться съ памятниками христіанской древности въ храмахъ и музеумахъ Западной Европы, и просилъ ходатайствовать о командированіи его съ этою ученою цѣлію заграницу. Церковно-практическое отдѣленіе, признавая заявленіе приватъ-доцента Покровскаго вполнѣ справедливымъ, а его самого достаточно доказавшимъ въ теченіе полуторагодичнаго преподаванія свою способность и благонадежность къ занятію академической каѳедры церковной археологіи и литургики, и съ своей стороны не находя препятствій къ командировкѣ его заграницу срокомъ на одинъ годъ, имѣетъ честь представить о томъ Совѣту Академіи на усмотрѣніе и распоряженіе. Къ сему отдѣленіе считаетъ долгомъ присовокупить, что приватъ-доцентъ Покровскій имѣетъ нужду, на путевые издержки и пребываніе заграницею въ теченіе года, въ денежномъ пособіи сверхъ получаемаго имъ нынѣ содержанія».

в) Представленіе богословскаго отдѣленія, отъ 3 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Доцентъ священнаго писанія ветхаго завѣта И. С. Якимовъ заявилъ богословскому отдѣленію желаніе для основательнѣйшаго изученія ветхозавѣтной экзегетики имѣть возможность ознакомиться съ состояніемъ ея, съ ея методами и пріемами въ германскихъ университетахъ, и въ частности съ нѣкоторыми отраслями знаній, помогающихъ основательнѣйшему пониманію ветхаго завѣта, какъ-то: съ арабскимъ языкомъ, семитическою палеографіею, клинообразными надписями и т. п. Вмѣстѣ съ тѣмъ заявилъ отдѣленію желаніе быть командированнымъ заграницу и приватъ-доцентъ педагогики С. А. Соллертинскій, объяснившій при этомъ, что одно литературное знакомство съ состояніемъ педагогики въ чужихъ краяхъ безъ нагляднаго знакомства съ мѣстными условіями, среди которыхъ возникла и растетъ эта наука, и съ учрежденіями и практическими пріемами, въ которыхъ она выражается въ педагогическихъ сферахъ, не можетъ быть достаточно успѣшнымъ и благотворнымъ для преподаванія этой науки въ какомъ бы то ни было учрежденіи, не говоря уже объ Ака-

деміяхъ, приготовляющихъ воспитателей всего духовнаго юношества въ Россіи.

Признавая заявленія гг. Якимова и Соллертинскаго вполнѣ основательными и ихъ командированіе заграницу съ ученою цѣлію весьма желательнымъ для совершенствованія преподаваемыхъ ими въ Академіи наукъ, богословское отдѣленіе честь имѣетъ представить Совѣту: не признаетъ ли онъ благовременнымъ ходатайствовать о командированіи гг. Якимова и Соллертинскаго заграницу съ ученою цѣлію, срокомъ на одинъ годъ съ 15 августа 1876 г. по 15 августа 1877 года, съ сохраненіемъ содержанія и съ выдачею денежнаго пособія изъ суммъ Св. Синода».

Справка. Доценты Н. А. Скабаллановичъ и И. С. Якимовъ получаютъ отъ Академіи содержанія по 1.200 р. въ годъ; приватъ-доценты же: Н. В. Покровскій — 900 руб. и С. А. Соллертинскій 840 р. въ годъ.

Опредѣлили: Находя одновременное командированіе заграницу четырехъ преподавателей Академіи съ ученою цѣлію неудобнымъ для правильнаго хода академическихъ чтеній въ имѣющемъ наступить учебномъ году, Совѣтъ постановилъ: просить ходатайства Его Высокопреосвященства о командированіи съ ученою цѣлію заграницу доцента по каѳедрѣ священнаго писанія ветхаго завѣта Якимова и занимающаго штатную каѳедру литургики приватъ-доцента Покровскаго, срокомъ съ 15 августа сего 1876 года по 15 августа будущаго 1877 года, съ сохраненіемъ получаемаго ими отъ Академіи содержанія и назначеніемъ имъ въ пособіе на путевыя издержки и содержаніе за границею по *шестисотъ руб. серебромъ* изъ суммъ Св. Синода. Объ удовлетвореніи же ходатайства церковно-историческаго и богословскаго отдѣленій относительно командированія заграницу доцента Скабаллановича и приватъ-доцента Соллертинскаго имѣть разсужденіе по возвращеніи гг. Якимова и Покровскаго изъ командировки, если таковая будетъ разрѣшена Высшимъ Начальствомъ.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. марта 8. Исполнить».

ЖУРНАЛЫ

собранія Совѣта Академіи

4 марта 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, помощники Ректора по учебной части, инспекторъ и члены Совѣта отъ отдѣленій.

I. Слушали: Предложеніе Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, отъ 3 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Совѣту Академіи извѣстно, что давно желаемое пріобрѣтеніе для академической библіотеки «Collectio Consiliorum Mansi» встрѣчало затрудненія: здѣшніе книгопродавцы сначала совсѣмъ отказывались достать это изданіе, какъ не встрѣчающееся болѣе въ продажѣ, потомъ соглашались достать его, но за такую цѣну, именно не менѣе 900 р., которая казалась слишкомъ значительною. Осенью прошлаго года во время пребыванія въ С.-Петербургѣ Висбаденскаго о. протоіерея А. В. Тачалова, я, съ вѣдома Совѣта, просилъ его принять на себя заботу чрезъ заграничныхъ книгопродавцевъ пріобрѣсти означенное изданіе для библіотеки нашей Академіи. Нынѣ о. Тачаловъ извѣщаетъ меня, что г. Гензелемъ, однимъ изъ Висбаденскихъ книгопродавцевъ, пріобрѣтены изъ Англіи и уже отправлены на мое имя чрезъ Берлинъ всѣ 31 томъ «Collectio», переплетенные въ 16 книгахъ. «Я самъ», пишетъ о. Тачаловъ, «внимательно осматривалъ каждый томъ и нашелъ все въ исправности». Къ своему письму онъ приложилъ представляемый при семъ отъ книгопродавца Гензеля счетъ на 571 талеръ за изданіе и за коммиссію, не считая расходовъ, впрочемъ незначительныхъ, вѣроятно около 20 р., за доставку ящика съ книгами отъ Висбадена чрезъ Берлинъ до С.-Петербурга, каковые расходы должны быть уплачены Правленіемъ Академіи при полученіи ящика. По увѣренію о. Тачалова, книгопродавецъ Гензель, уже пославшій вексель лондонскому книгопродавцу въ 508 талеровъ, самъ въ числѣ вышеозначенныхъ 571 талера взялъ за коммиссію не болѣе 10%. Съ своей стороны о. Тачаловъ изъявляетъ готовность къ услугамъ Академіи и на будущее время, если окажется нужда въ пріобрѣтеніи какихъ либо рѣдкихъ изданій.

Представляя о семъ Совѣту Академіи, честь имѣю просить его: 1) предоставить Правленію Академіи послать, немедленно по полученіи книгъ, книгопродавцу Гензелю вексель на 571 талеръ изъ процентовъ юбилейнаго капитала, расходуемыхъ между прочимъ на пріобрѣтеніе нужнѣйшихъ книгъ для Академіи, и уплатить изъ того же источника издержки по пересылкѣ ящика съ книгами отъ Висбадена до С.-Петербурга; 2) выразить о. Тачалову искреннюю благодарность Совѣта за оказанное имъ содѣйствіе къ пріобрѣтенію «Collectio Consiliorum Mansi» и за изъявленную имъ полную готовность къ услугамъ въ подобныхъ случаяхъ и на будущее время».

Справка. Въ вѣдѣніи Академіи находятся: юбилейный вѣчный капиталъ въ 10.004 р.; проценты на оный, заключающіеся въ билетахъ государственнаго банка, С.-Петербургскаго городскаго кредитнаго общества и государственнаго казначейства, на сумму 1.700 р. и наличныя процентныя деньги съ капитала 25 р. 81½ к.

Ежегодно процентовъ съ основнаго капитала получается 400 р. 16 коп. и съ упомянутыхъ, накопившихся на капиталъ процентныхъ бумагъ, тысячи семи сотъ руб.—84 р. 66 коп. Означенные проценты, въ количествѣ 484 р. 82 к., имѣютъ быть получены въ ноябрѣ мѣсяцѣ.

Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 19 марта 1870 г. постановлено: проценты съ юбилейнаго капитала употреблять: а) на награды за лучшія сочиненія студентамъ, оканчивающимъ III курсъ; б) *на пріобрѣтеніе нужнѣйшихъ книгъ для академической библіотеки* и в) на преміи за ученыя, особливо учебныя сочиненія по разнымъ частямъ академическаго образованія, написанныя лицами духовнаго вѣдомства, особливо же наставниками Академіи.

Въ прежніе годы нерѣдко отчислялась часть процентовъ съ юбилейнаго капитала на содержаніе библіотеки; такъ опредѣленіемъ Совѣта 19 іюля 1871 года предоставлено было Правленію расходовать проценты съ юбилейнаго капитала въ количествѣ 1.844 р., по мѣрѣ надобности, на содержаніе библіотеки. Указанная сумма израсходована была, согласно назначенію, въ теченіе 18⁷⁰/₇₃ годовъ.

Опредѣленіемъ Совѣта 24 апрѣля 1875 года разрѣшено было библіотекарю пріобрѣсть отъ книгопродавца Эггерса предлагаемые послѣднимъ, недостающіе въ Академической библіотекѣ, томы Patrologiae cursus completus — Migne, при чемъ предоставлено было

Правленію Академіи, по доставленіи книгъ въ библіотеку, уплатить Эггерсу 1.100 руб. изъ процентовъ съ юбилейнаго капитала.

Опредѣлили: Предоставить Правленію Академіи послать, по полученіи «Collectio Consiliorum Mansi», книгопродавцу Гензелю вексель на *пятьсотъ семьдесятъ одинъ талеръ* изъ процентовъ съ юбилейнаго капитала и уплатить изъ того же источника издержки по пересылкѣ ящика съ книгами отъ Висбадена до С.-Петербурга съ тѣмъ, чтобы о послѣдующемъ донесено было Совѣту; о чемъ и представить на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства.—Выразить Висбаденскому протоіерею А. В. Тачалову искреннюю благодарность Совѣта за оказанное имъ содѣйствіе къ пріобрѣтенію «Collectio Consiliorum Mansi» и за изъявленную имъ готовность къ услугамъ въ подобныхъ случаяхъ и на будущее время.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. марта 8. Исполнить».

II. Слушали: Предложеніе Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, отъ 3 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Въ вѣдѣніи Правленія Академіи въ настоящее время находятся 38 р. 5 к. — проценты съ капитала купца Дундукова, образовавшіеся при покупкѣ, по курсу, новаго билета на полученныя деньги за вышедшую въ тиражъ, относящуюся къ означенному капиталу, 5% облигацію С.-Петербургскаго городскаго кредитнаго общества въ пятьсотъ рублей, каковые проценты не имѣютъ доселѣ соотвѣтствующаго употребленія.

Принимая во вниманіе, что изъ числа своекоштныхъ студентовъ—студентъ II курса Павелъ Михайловъ, какъ онъ неоднократно уже имѣлъ случай заявить Совѣту, не имѣетъ средствъ къ содержанію своему въ Академіи на собственное иждивеніе, между тѣмъ по успѣхамъ и поведенію своему вполнѣ заслуживаетъ казеннокоштнаго пособія, честь имѣю предложить Совѣту Академіи, не признаетъ ли онъ возможнымъ обратить показанные 38 р. 5 к въ пособіе на содержаніе названнаго студента въ теченіе наступающей майской трети сего года».

Опредѣлили: Согласно съ предложеніемъ Ректора Академіи, обратить *тридцать восемь рублей пять копѣекъ*—остатокъ отъ процентовъ съ капитала купца Дундукова—въ пособіе на содержаніе студента Павла Михайлова въ теченіе майской трети; о чемъ

и представить на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства и, въ случаѣ утвержденія, сообщить о семъ Правленію Академіи и означенному студенту.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. марта 8. Исполнить».

III. Слушали: Предложеніе Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, отъ 3 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Статсъ-Секретарь, Сенаторъ, дѣйствительный тайный совѣтникъ, Иванъ Давыдовичь Деляновъ въ письмѣ на мое имя, отъ 24 минувшаго февраля, объяснивъ, что Директоръ Московской Пятой Гимназіи, дѣйствительный статскій совѣтникъ, Эминъ обратился къ нему съ просьбою о ходатайствѣ относительно доставленія ему на шесть недѣль двухъ рукописей, принадлежащихъ библіотекѣ С.-Петербургской Духовной Академіи и значащихся подъ №№ 1108 и 1241,—съ своей стороны присовокупляетъ, что г. Эминъ нерѣдко пользовался рукописями Императорской Публичной Библіотеки, которыя возвращалъ весьма скоро и въ надлежащей чистотѣ и исправности.

Не встрѣчая препятствій къ отправкѣ академическихъ рукописей г. Эмину, честь имѣю представить о вышеизложенномъ на благоусмотрѣніе Совѣта Академіи».

Опредѣлили: Выслать Директору Московской Пятой Гимназіи г. Эмину двѣ, значащіяся подъ №№ 1108 и 1241, рукописи на шестинедѣльный срокъ,—о чемъ и увѣдомить дѣйствительнаго тайнаго совѣтника Ивана Давыдовича Делянова.

IV. Слушали: Отношеніе Инспектора классовъ Симбирской Военной Гимназіи (за отсутствіемъ Директора), отъ 16 минувшаго февраля за № 220, слѣдующаго содержанія: «Окончившій курсъ въ Духовной Академіи въ 1871 г. Алексѣй Прокофьевичь Покровскій, состоящій нынѣ преподавателемъ Симбирской Духовной Семинаріи, съ разрѣшенія Его Преосвященства, изъявилъ готовность заниматься приватно въ Симбирской Военной Гимназіи; но, чтобы допустить къ преподаванію, необходимо имѣть при дѣлахъ Гимназіи дипломъ преподающаго лица; вслѣдствіе чего, на сдѣланное сношеніе съ Симбирскою Семинаріею о высылкѣ диплома означеннаго Покровскаго, Семинарія, отношеніемъ отъ 11 сего февраля за № 106, увѣдомила, что дипломъ г. Покровскаго, выданный ему отъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи 15 іюня 1871 года

за № 175, препровожденъ къ Оберъ-Прокурору Св. Синода на предметъ утвержденія г. Покровскаго въ соотвѣтствующемъ чинѣ и поэтому не можетъ удовлетворить просьбы Гимназіи. На основаніи вышеизложеннаго, покорнѣйше прошу выслать въ Гимназію засвидѣтельствованную копію съ диплома, выданнаго въ 1871 году г. Покровскому».

Справка. Въ циркулярномъ указѣ Св. Синода, отъ 2 февраля 1867 г., прописано: 1) «Канцеляріи духовныхъ учрежденій обязаны выдавать участвующимъ или участвовавшимъ въ дѣлѣ лицамъ, по просьбамъ ихъ, копіи какъ опредѣленій своихъ, такъ и другихъ находящихся въ дѣлопроизводствѣ ихъ бумагъ и документовъ, кромѣ свѣдѣній тайнѣ подлежащихъ, или документовъ, неподлежащихъ выдачѣ въ двойномъ образцѣ; 2) лицамъ не участвующимъ или не участвовавшимъ въ дѣлѣ, вышеозначенныя копіи могутъ быть выдаваемы въ такомъ лишь случаѣ, когда лица сіи представятъ удостовѣреніе въ томъ, что просимыя ими копіи нужны для подтвержденія или защиты ихъ правъ, или правъ ихъ довѣрителей, или лицъ, состоящихъ у нихъ подъ опекою» и т. п.

Опредѣлили: Выслать въ Симбирскую Военную Гимназію копію диплома кандидата Алексѣя Покровскаго.

V. Слушали: Опредѣленія Правленія Академіи: а) отъ 31 декабря минувшаго года № 11: «О сдѣланной исправляющимъ должность библіотекаря Родосскимъ замѣнѣ книги: «Abel. Paulus Diaconus und die übrigen Geschichsschreiber der Langobarden» вторымъ томомъ Condiliac' а сообщить Совѣту Академіи»—и б) отъ 11 минувшаго февраля № 4: «О не оказавшихся въ библіотекѣ о. Сидонскаго разрѣшенныхъ Совѣтомъ къ выпискѣ изъ оной и потому не купленныхъ девяти названіяхъ книгъ сообщить Совѣту Академіи».

Справка. Опредѣленіемъ Совѣта 9 декабря минувшаго года разрѣшено было исправляющему должность библіотекаря пріобрѣсти изъ библіотеки наслѣдниковъ покойнаго протоіерея Сидонскаго 794 названія книгъ, въ томъ числѣ и книгу: «Abel. Paulus Diaconus und die übrigen Geschichsschreiber der Langobarden, а равно и 9 названій, значащихся въ представленномъ въ Совѣтъ спискѣ подъ №№ 786—794.

31-го декабря исправляющій должность библіотекаря донесъ, между прочимъ, Правленію, что, при пріемѣ книгъ въ Академичес-

кую библіотеку изъ библіотеки о. Сидонскаго, въ сей послѣдней не оказалось одной книги, именно: «Abel. Paulus Diaconus und die übrigen Geschichtsschreiber der Langobarden», стоимостію въ 33$^1/_3$ коп., въ замѣнъ которой отобранъ имъ II-й томъ Condilliac'a, равный по цѣнѣ съ не найденною книгою, какъ дополненіе къ I-му тому, разрѣшенному Совѣтомъ къ выпискѣ.

Затѣмъ 11 февраля онъ же, между прочимъ, донесъ Правленію, что, при пріемѣ книгъ изъ той же библіотеки въ текущемъ году, въ ней не оказались послѣднія изъ значащихся по списку девять названій (№№ 786—794), всего на сумму 14 р. 67 коп.

По существующему въ Академіи порядку, не испрашивается особаго разрѣшенія Совѣта на пріобрѣтеніе для Академической библіотеки книгъ, составляющихъ дополненіе къ тѣмъ томамъ, кои разрѣшены уже Совѣтомъ къ выпискѣ.

Опредѣлили: Неоказавшіяся въ библіотекѣ наслѣдниковъ покойнаго о. протоіерея Сидонскаго книги, всего *десять названій*, исключить изъ числа разрѣшенныхъ къ выпискѣ изъ названной библіотеки книгъ.

VI. Слушали: а) Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода, отъ 12 минувшаго февраля за № 874, съ препровожденіемъ для библіотеки С.-Петербургской Духовной Академіи экземпляра извлеченія изъ всеподданнѣйшаго отчета, по вѣдомству Православнаго исповѣданія, за 1874 годъ.

— б) Отношеніе Петровской Земледѣльческой и Лѣсной Академіи, отъ 16 минувшаго февраля за № 621, съ препровожденіемъ для библіотеки С.-Петербургской Духовной Академіи экземпляра журналовъ засѣданій Совѣта Петровской Земледѣльческой и Лѣсной Академіи за 187$^4/_5$ учебный годъ.

— в) Заявленіе Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, о томъ, что въ концѣ минувшаго февраля присланы для Академической библіотеки слѣдующія книги: а) Членомъ Государственнаго Совѣта, сенаторомъ, К. П. Побѣдоносцевымъ: «Историческія изслѣдованія и статьи» его и б) изъ Москвы: «Отчетъ о дѣятельности Славянскаго благотворительнаго Комитета въ Москвѣ за 1875 г., съ приложеніями».

Опредѣлили: Книги препроводить къ исправляющему долж-

4

ность библіотекаря для внесенія въ каталогъ и храненія въ библіотекѣ; за сообщеніе же и пожертвованіе ихъ благодарить.

VII. Слушали: Представленіе исправляющаго должность библіотекаря Академіи Алексѣя Родосскаго, отъ 3 сего марта за № 24, слѣдующаго содержанія: «Прилагая при семъ реэстръ книгъ, составленный по запискамъ гг. наставниковъ, честь имѣю представить Совѣту Академіи: 1) что книга подъ № 1-мъ есть въ нашей библіотекѣ, но профессоръ Е. И. Ловягинъ считаетъ полезнымъ имѣть ее въ другомъ экземплярѣ; 2) что цѣна книги подъ № 8—по заявленію книгопродавца Эггерса—не извѣстна; 3) что всѣ остальныя книги не имѣются въ библіотекѣ Академіи и 4) что за поименованныя въ семъ реэстрѣ книги требуется уплатить 140 р. 81 к.».

Опредѣлили: Разрѣшить исправляющему должность библіотекаря выписать исчисленныя въ приложенномъ къ его представленію спискѣ книги, за исключеніемъ значащейся подъ № 8, съ тѣмъ, чтобы объ уплатѣ за нихъ по счетамъ книгопродавцевъ онъ представилъ Правленію *).

VIII. Слушали: а) Донесеніе экстраординарнаго профессора А. Е. Свѣтилина, отъ 3 сего марта, о томъ, что всѣ студенты 1 курса представили ему свои сочиненія по психологіи, кромѣ Галіацато Діонисія, Ефремова Владиміра и Рыбина Константина.

— б) Донесеніе экстраординарнаго профессора М. И. Каринскаго, отъ 3 сего марта, о томъ, что всѣ студенты II курса представили ему свои сочиненія по исторіи философіи, кромѣ Веселова Павла и Успенскаго Ильи.

Справка. Изъ неподавшихъ сочиненія студентовъ находились въ Академической больницѣ: Ефремовъ Владиміръ съ 26 декабря прошлаго года по 15 февраля сего 1876 года, Веселовъ Павелъ съ 28 ноября прошлаго года по 5 минувшаго февраля и Успенскій Илья съ 14 ноября — по настоящее время. Студенты Діонисій Галіацато и Константинъ Рыбинъ, уволенные по болѣзни на роди-

*) Списокъ пріобрѣтаемыхъ нынѣ книгъ имѣетъ быть напечатанъ при протоколахъ Совѣта Академіи, вмѣстѣ съ другими книгами, поступившими въ библіотеку въ настоящемъ году.

ну, первый въ маѣ прошлаго года въ Кефалонію, а вторый 24 сентября того же года въ Лугскій уѣздъ, доселѣ не возвратились въ Академію.

Срокомъ подачи сочиненія назначено было 10 января сего года.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію. Поручить экстраординарнымъ профессорамъ А. Е. Свѣтилину и М. И. Каринскому донести Совѣту, когда студенты Діонисій Галіацато, Владиміръ Ефремовъ и Константинъ Рыбинъ представятъ свои сочиненія по психологіи, Павелъ Веселовъ и Илья Успенскій—по исторіи философіи.

IX. Слушали: Представленную Ректоромъ Академіи вѣдомость о числѣ пропущенныхъ гг. наставниками уроковъ въ теченіе минувшаго февраля.

Опредѣлили: Вѣдомость напечатать вмѣстѣ съ журналами Совѣта.

X. Слушали: а) Вѣдомость о суммахъ Академіи за мѣсяцъ февраль сего года.

	Билетами кредитныхъ учрежденій.	Наличными деньгами.		ИТОГО.	
	руб.	руб.	к.	руб.	к.
Отъ 31 января къ 1 февраля сего 1876 года оставалось . .	48.790	31.238	50	80.028	50
Къ тому поступило на приходъ въ февралѣ	—	918	4	918	4
Итого . .	48.790	32.156	54	80.946	54
Изъ того израсходовано въ февралѣ	—	7.395	40	7.395	40
Остается къ 1 марта . . .	48.790	24.761	14	73.551	14.

— б) Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 2 сего марта, о томъ, что въ теченіе минувшаго февраля никто изъ студентовъ не замѣченъ въ важныхъ проступкахъ.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

XI. Слушали: Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 3 сего марта, о томъ, что сту-

4*

денты I-го курса Алексѣй Городецкій и Александръ Песоцкій, по болѣзни, засвидѣтельствованной прилагаемыми при семъ заявленіями академическаго врача, уволены имъ, съ разрѣшенія о. Ректора, 3 числа сего мѣсяца на родину, первый въ Зубцовскій уѣздъ Тверской губерніи, а вторый въ Царскосельскій уѣздъ С.-Петербургской губерніи, впредь до выздоровленія.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

XII. Слушали: Донесеніе его же, отъ 3 сего марта, о томъ, что въ теченіе первой недѣли великаго поста всѣ студенты Академіи исповѣдывались и Св. Таинъ пріобщались, кромѣ студентовъ I курса Константина Рыбина и Діонисія Галіапато, уволенныхъ еще въ минувшемъ году по болѣзни на родину и доселѣ не возвратившихся въ Академію.

При семъ прилагаются списки студентовъ, бывшихъ у исповѣди и Св. Причастія въ Академической церкви и свидѣтельства о томъ же (кромѣ вышепоименованныхъ двухъ) отъ другихъ студентовъ, бывшихъ въ отпуску въ теченіе вышеозначенной недѣли.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

ЖУРНАЛЫ

общаго собранія Совѣта Академіи

26-го марта 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, протоіерея І. Л. Янышева, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ ординарнаго профессора Д. А. Хвольсона, не бывшаго по болѣзни.

I. Слушали: а) Прошеніе кончившаго въ 1874 году курсъ ученія въ Академіи студента Григорія Любимова, отъ 12 сего марта, на имя Ректора Академіи, слѣдующаго содержанія: «По причинѣ болѣзни я не могъ сдать послѣдняго курсоваго экзамена

въ 1874 году вмѣстѣ съ другими студентами курса 187³/₄ года. Въ настоящее время чувствуя себя совершенно здоровымъ, всепокорнѣйше прошу Васъ, Ваше Высокопреподобіе, допустить меня къ исполненію этого дѣла въ концѣ настоящей трети, или въ началѣ будущей, то есть, или отъ 23 по 26 марта, или отъ 12 по 15 апрѣля».

Справка. Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 25 мая 1874 года студенту Любимову предоставлено держать магистерскій экзаменъ по выздоровленіи.

По распоряженію Ректора Академіи, г. Любимовъ допущенъ былъ къ сдачѣ магистерскаго испытанія 26-го сего марта по избранной имъ группѣ предметовъ: всеобщей церковной исторіи и исторіи русской церкви.

— б) Протоколъ магистерскаго испытанія студента Григорія Любимова.

Справка. Въ отношеніи Совѣта Академіи, препровожденномъ въ Учебный Комитетъ при Св. Синодѣ 14 іюня 1874 года за № 547, о казеннокоштномъ студентѣ Григоріѣ Любимовѣ было замѣчено, что онъ своевременно не могъ быть подвергнутъ магистерскому испытанію по болѣзни, и что свѣдѣнія о немъ будутъ доставлены немедленно по выдержаніи имъ магистерскаго экзамена.

Г. Любимовъ, какъ видно изъ донесенія коммиссіи наставниковъ, отъ 26-го сего марта, удовлетворительно сдалъ пробныя лекціи по всеобщей церковной и русской церковной исторіи.

Опредѣлили: Студента Григорія Любимова удостоить степени кандидата богословія съ правомъ на полученіе степени магистра безъ новыхъ устныхъ испытаній, о чемъ и представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства и, по утвержденіи, сообщить Учебному Комитету и Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода нужныя свѣдѣнія о названномъ студентѣ.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. марта 31. Исполнить».

II. Слушали: а) Донесеніе экстраординарнаго профессора Академіи Н. И. Барсова, отъ 20 сего марта, на имя Ректора Академіи, слѣдующаго содержанія: «Честь имѣю донести Вашему Высокопреподобію, что студенты IV курса Академіи, всѣхъ отдѣленій, своевременно представили мнѣ проповѣди, назначенныя имъ по

росписанію, утвержденному Вашимъ Высокопреподобіемъ, за исключеніемъ студента Бурцева, который, не подавши проповѣди своевременно по болѣзни, представилъ ее въ настоящее время».

Справка. Опредѣленіемъ Совѣта 25 сентября минувшаго года, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ, постановлено: «назначить студентамъ IV курса представить по одной проповѣди въ теченіе года, предоставивъ профессору Н. И. Барсову разсмотрѣніе сихъ проповѣдей и назначеніе ихъ къ произнесенію въ церкви съ тѣмъ, чтобы о послѣдующемъ къ концу учебнаго года представлено было Совѣту Академіи».

—б) Заявленіе Ректора Академіи, протоіерея I. Л. Янышева, о томъ, что онъ каждую изъ приготовленныхъ студентами проповѣдей разсматривалъ и, смотря по содержанію проповѣди, голосовымъ средствамъ и искуству проповѣдника, или назначалъ произнесеніе ихъ въ Академической церкви, въ александро-невской лаврѣ, въ входо-іерусалимской церкви,—или же ограничивался выслушаніемъ ихъ у себя въ квартирѣ.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

ЖУРНАЛЫ

собранія Совѣта Академіи

26 марта 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, помощники Ректора по учебной части, инспекторъ и члены Совѣта отъ отдѣленій.

I. Совѣтъ Академіи входилъ въ разсужденіе о вызовѣ воспитанниковъ семинарій въ составъ новаго академическаго курса.

Справка. Въ § 124 устава духовныхъ академій сказано: «Совѣтъ Академіи, предъ началомъ академическаго года, по разчисленіи, сколько изъ какихъ семинарій предполагается нужнымъ вызвать лучшихъ воспитанниковъ въ составъ новаго академическаго курса, представляетъ, въ опредѣленномъ по § 86 лит. В. п. 1 порядкѣ, Святѣйшему Синоду о вызовѣ таковыхъ въ Академію».

Указомъ Святѣйшаго Синода, отъ 24 іюля 1869 за № 2860, предписано совѣтамъ академій, чтобы они старались комплектовать новые курсы преимущественно изъ воспитанниковъ семинарій, преобразованныхъ по новому уставу.

Указомъ Святѣйшаго Синода, отъ 13 мая 1870 г. за № 1045, поставлено академическому начальству въ обязанность, чтобы: а) «въ составъ академическаго курса предназначало, по возможности, воспитанниковъ преимущественно изъ тѣхъ семинарій, которыя составляли прежній учебный округъ Академіи, принимая при этомъ въ соображеніе количество учащихся въ каждой семинаріи и нужды епархій, въ которыхъ сіи заведенія находятся; б) въ видахъ составленія академическаго курса изъ наилучшихъ воспитанниковъ, старалось комплектовать каждый курсъ воспитанниками преимущественно изъ семинарій, преобразованныхъ по новому уставу, и при томъ изъ тѣхъ, которыя получили преобразованіе за годъ, за три года, или за пять лѣтъ до требованія въ Академію, такъ какъ во время преобразованія семинарій, при раздѣленіи бывшихъ трехъ двухгодичныхъ отдѣленій на шесть одногодичныхъ классовъ, во II, IV и VI классы поступаютъ лучшіе ученики въ сравненіи съ помѣщаемыми въ I, III и V классахъ, и потому выпускные курсы въ такихъ семинаріяхъ, падающіе на не четные послѣ преобразованія годы, представляютъ возможность значительно лучшаго выбора воспитанниковъ для Академіи, и в) дѣлало представленія о вызовѣ въ Академію потребнаго числа воспитанниковъ изъ семинарій не позже первой половины апрѣля мѣсяца каждаго года».

Циркулярнымъ указомъ Святѣйшаго Синода, отъ 22 іюля 1870 г. за № 43, предписано: «для большаго удобства при замѣщеніи вакантныхъ учительскихъ мѣстъ въ отдаленныхъ сѣверовосточныхъ епархіяхъ: Иркутской, Томской, Тобольской, Архангельской и Пермской, вызывать изъ тамошнихъ семинарій въ Академіи большее число воспитанниковъ, которымъ по окончаніи курса было бы удобнѣе, по климатическимъ привычкамъ, поступать на училищную службу на ихъ родинѣ или въ ближайшихъ къ оной мѣстностяхъ».

За окончаніемъ въ настоящемъ году курса ученія въ Академіи студентами IV курса, къ 15 августа имѣетъ открыться 30 казеннокоштныхъ вакансій.

Изъ числа семинарій, входившихъ въ составъ *Петербургскаго* округа, преобразованы: въ 1868 году—С.-Петербургская (223 во-

спитанника), Смоленская (281 воспитанникъ) и Псковская (216 воспитанниковъ); въ 1870 г. — Новгородская (274 воспитанника) и Архангельская (108 воспитанниковъ); въ 1872 году — Олонецкая (223 воспитанника); Витебская (122 воспитанника) и Литовская (115 воспитанниковъ) и въ 1874 году — Могилевская (166 воспитанниковъ) и Минская (158 воспитанниковъ). Сверхъ поименованныхъ семинарій входили въ составъ округа не преобразованныя семинаріи: Рижская (65 воспитанниковъ) и Тверская (317 воспитанниковъ), изъ нихъ первая предназначена нынѣ къ преобразованію.

Изъ числа семинарій, входившихъ въ составъ *Кіевскаго* округа, преобразованы: въ 1868 году—Кишиневская (511 воспитанниковъ), Харьковская (281 воспитанникъ) и Херсонская (238 воспитанниковъ); въ 1870 году—Черниговская (137 воспитанниковъ); въ 1872 году—Волынская (605 воспитанниковъ), Екатеринославская (238 воспитанниковъ), Орловская (281 воспитанникъ), Подольская (418 воспитанниковъ) и Тифлисская (187 воспитанниковъ); въ 1874 г. — Воронежская (468 воспитанниковъ). Сверхъ поименованныхъ семинарій входили въ составъ округа не преобразованныя семинаріи: Кіевская (410 воспитанниковъ), Курская (331 воспитанникъ) и Полтавская (324 воспитанника), изъ нихъ послѣдняя предназначена нынѣ къ преобразованію.

Изъ семинарій, входившихъ въ составъ *Московскаго* округа, преобразованы: въ 1867 году—Рязанская (324 воспитанника), Костромская (302 воспитанника); въ 1869 году — Тульская (317 воспитанниковъ), Калужская (202 воспитанника), Владимірская (367 воспитанниковъ), Вологодская (295 воспитанниковъ); въ 1873 году—Ярославская (245 воспитанниковъ) и Московская (432 воспитанника). Сверхъ поименнованныхъ семинарій входила въ составъ округа не преобразованная семинарія Виѳанская (274 воспитанника).

Изъ семинарій, входившихъ въ составъ *Казанскаго* округа, преобразованы: въ 1867 году — Самарская (158 воспитанниковъ), Нижегородская (216 воспитанниковъ) и Астраханская (94 воспитанника); въ 1869 году—Пермская (331 воспитанникъ); въ 1871 г.— Казанская (223 воспитанника), Вятская (367 воспитанниковъ), Иркутская (166 воспитанниковъ), Кавказская (144 воспитанника); въ 1873 году—Симбирская (353 воспитанника), Уфимская (122 воспитанника) и Саратовская (281 воспитанникъ); въ 1875 году—Пензенская (324 воспитанника) и Тобольская (252 воспитанника). Сверхъ

поименованныхъ семинарій въ составъ округа входили не преобразованныя семинаріи: Тамбовская (410 воспитанниковъ) и Томская (230 воспитанниковъ).

Кромѣ помянутыхъ семинарій вновь открыта въ 1871 году Благовѣщенская и въ 1873 году Таврическая семинаріи, гдѣ нынѣ впрочемъ не будетъ выпуска воспитанниковъ.

Опредѣлили: Въ составъ новаго академическаго курса на казенный счетъ вызвать, на основаніи приведенныхъ въ справкѣ опредѣленій Святѣйшаго Синода, 26 воспитанниковъ изъ семинарій: С.-Петербургской 3, Смоленской 2, Псковской 2, Новгородской 3, Архангельской 1, Олонецкой 1, Витебской 1, Литовской 1, Могилевской 1, Минской 1, Рижской 1, Тверской 3, Волынской 1, Подольской 1, Воронежской 1, Рязанской 1, Калужской 1 и Владимірской 1. Остальныя за тѣмъ 4 вакансіи предоставить волонтерамъ. О вызовѣ въ Академію семинарскихъ воспитанниковъ представить установленнымъ порядкомъ Святѣйшему Синоду. Вмѣстѣ съ тѣмъ объ имѣющемъ быть пріемѣ въ Академію сдѣлать въ «Церковномъ Вѣстникѣ», «С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ» и «Голосѣ» объявленіе.

II. Слушали: Представленіе исправляющаго должность библіотекаря Алексѣя Родосскаго, отъ 24 сего марта за № 27, слѣдующаго содержанія: «По заявленію доцента Академіи И. С. Якимова требуется выписать книгъ на иностранныхъ языкахъ всего 105 названій на сумму по обыкновеннымъ цѣнамъ книгопродавцевъ 195 руб. 90 коп. сер. Между тѣмъ означенныя книги имѣются въ библіотекѣ наслѣдниковъ покойнаго протоіерея Сидонскаго и могутъ быть пріобрѣтены, полагая талеръ стоимостію въ 1 руб., съ уступкою 50% согласно условію, — всего за 103 р. 10 коп. Честь имѣю представить о семъ на благоусмотрѣніе Совѣта Академіи. — При этомъ имѣю честь присовокупить, что въ означенной же библіотекѣ имѣются дополнительные томы къ прежде уже пріобрѣтеннымъ по запискамъ гг. наставниковъ книгамъ — всего въ количествѣ 5 названій въ 17 книгахъ на сумму 15 р. 92 к. сер., каковыя книги, по заявленіямъ профессора М. И. Каринскаго, привать-доцентовъ А. А. Приселкова и А. И. Пономарева, полезно и необходимо пріобрѣсти, какъ дополнительные томы.

Прилагая тотъ и другой списокъ книгъ, честь имѣю присовокупить, что означенныхъ въ этихъ спискахъ книгъ нѣтъ въ Ака-

демической библіотекѣ, за исключеніемъ книги Schelling's Werke, которой есть только первые три тома (въ 5 книгахъ), и что на пріобрѣтеніе по этимъ двумъ спискамъ требуется всего 119 р. 2 к. сер.».

Опредѣлили: Разрѣшить исправляющему должность библіотекаря пріобрѣсти исчисленныя—въ приложенныхъ при его представленіи спискахъ—книги изъ библіотеки покойнаго о. Сидонскаго съ тѣмъ, чтобы объ уплатѣ за нихъ онъ представилъ Правленію Академіи.

III. Слушали: а) Отношеніе настоятеля Московскаго Знаменскаго Монастыря архимандрита Сергія, отъ 11-го сего марта, съ препровожденіемъ для Академической библіотеки втораго тома «Полнаго мѣсяцеслова Востока».

— б) Заявленіе Ректора Академіи о томъ, что въ теченіе сего марта присланы въ Академію изъ Канцеляріи Синодальнаго Оберъ-Прокурора отчеты о ревизіяхъ: Астраханской Духовной семинаріи—въ 1871 г.; той же Семинаріи и Училища—въ 1873 году; Кишиневской Духовной Семинаріи — въ 1873 году; Псковской Духовной Семинаріи и Училища — въ 1873 г.; духовно-учебныхъ заведеній Самарской епархіи—въ 1873 году; духовно-учебныхъ заведеній Саратовской епархіи—въ 1873 г.; духовно-учебныхъ заведеній Смоленской епархіи—въ 1873 году; духовно-учебныхъ заведеній Минской епархіи — въ 1874 году; духовно-учебныхъ заведеній Могилевской епархіи — въ 1874 году, и Казанской Духовной Семинаріи и Училища—въ 1874 году.

Опредѣлили: Книги препроводить къ исправляющему должность библіотекаря для внесенія въ каталогъ и храненія въ библіотекѣ, за пожертвованіе же втораго тома «Полнаго мѣсяцеслова Востока» благодарить настоятеля Московскаго Знаменскаго Монастыря архимандрита Сергія.

IV. Слушали: Отношеніе С.-Петербургской Духовной Консисторіи, отъ 6 сего марта за № 650, слѣдующаго содержанія: «Настоятель Русской Православной Церкви въ Нью-Йоркѣ, священникъ Николай Біеррингъ донесъ, что псаломщикъ сей церкви Александръ Перовъ заявилъ ему о своемъ желаніи, по истеченіи трехлѣтняго обязательнаго для него пребыванія на настоящей должности, что исполнится въ будущемъ сентябрѣ мѣсяцѣ, оста-

вить эту службу и возвратиться снова въ Россію. Почему священникъ Біеррингъ проситъ назначить новаго псаломщика къ тамошней церкви, такъ, чтобы онъ могъ прибыть въ Нью-Йоркъ въ концѣ будущаго августа. При чемъ священникъ Біеррингъ присовокупилъ, что жалованья псаломщику полагается 1100 золот. долларовъ въ годъ; но готовою квартирою, вслѣдствіе особеннаго устройства тамъ домовъ, онъ пользоваться не можетъ, пока не будетъ выстроена новая церковь съ помѣщеніемъ при ней для причта. Вслѣдствіе вышеизложеннаго донесенія и согласно резолюціи Его Высокопреосвященства, С.-Петербургская Духовная Консисторія покорнѣйше проситъ Совѣтъ Духовной Академіи объявить воспитанникамъ Академіи настоящаго курса, не пожелаетъ ли кто поступить въ іюлѣ мѣсяцѣ на вакансію псаломщика къ Нью-Йоркской церкви, и о послѣдующемъ увѣдомить».

Справка. По распоряженію Ректора Академіи, содержаніе означеннаго отношенія объявлено студентамъ IV курса.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

V. Слушали: Докладъ секретаря В. Смѣлкова слѣдующаго содержанія: «Правленіе Императорскаго С.-Петербургскаго Университета, при отношеніи отъ 10 сего марта за № 436, препроводило въ Правленіе Академіи два талона ассигновокъ на сумму 1428 р. 60 к. для полученія по нимъ изъ С.-Петербургскаго Губернскаго Казначейства процентовъ съ капитала дѣйствительнаго статскаго совѣтника Иванова, слѣдующихъ Академіи за время съ 31 мая 1870 г. по 31 мая 1875 г. и предназначенныхъ по силѣ 4 пункта духовнаго завѣщанія г. Иванова для выдачи въ награду отличнѣйшимъ студентамъ, окончившимъ академическій курсъ.—Деньги по означеннымъ талонамъ были получены 16 числа и представлены въ Правленіе. Правленіе Академіи, имѣя въ виду, что, по завѣщанію дѣйствительнаго статскаго совѣтника Иванова, проценты съ капитала на указанныя преміи получаются въ Академіи однажды въ теченіе 15 лѣтъ; что «Ивановскія преміи» должны быть назначаемы къ раздачѣ «при торжественномъ актѣ», а годичный актъ былъ уже въ Академіи 15 минувшаго февраля и что такимъ образомъ въ настоящее время не предвидится скораго израсходованія, согласно назначенію, присланной изъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета вышеозначенной суммы,—поручило эконому

17 сего марта купить на оную сумму,—съ присоединеніемъ къ ней находившихся въ академическомъ казнохранилищѣ остаточныхъ наличныхъ процентныхъ денегъ съ «ивановскаго» же капитала 36 р. 29 к.,—5% облигаціи С.-Петербургскаго Городскаго Кредитнаго Общества.—19 числа экономъ представилъ въ Правленіе купленныя имъ по курсу на помянутыя деньги три облигаціи указаннаго Общества: одну въ 1000 р., одну въ 500 р. и одну въ 100 р., каковыя и внесены были Правленіемъ въ казнохранилище и присоединены къ ранѣе пріобрѣтеннымъ на проценты съ того же капитала билетамъ, составляющимъ сумму, по номинальной цѣнѣ, 400 р. О чемъ, въ исполненіе опредѣленія Академическаго Правленія, честь имѣю доложить Совѣту Академіи».

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VI. Слушали: Его же докладъ, отъ 26 сего марта, слѣдующаго содержанія: «Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 4 сего марта, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 8 марта, между прочимъ, было постановлено: «Предоставить Правленію Академіи послать, по полученіи «Colletio Consiliorum Mansi», Висбаденскому книгопродавцу Гензелю вексель на 571 талеръ изъ процентовъ съ юбилейнаго капитала и уплатить изъ того же источника издержки по пересылкѣ ящика съ книгами отъ Висбадена до С.-Петербурга съ тѣмъ, чтобы о послѣдующемъ донесено было Совѣту».

Въ исполненіе означеннаго опредѣленія честь имѣю доложить Совѣту Академіи, что: посланныя книгопродавцемъ Гензелемъ вышеназванныя книги получены въ Академіи 9 числа марта; при полученіи ихъ въ С.-Петербургской таможнѣ уплачено было Правленіемъ за пересылку и доставку 20 р. 55 к.; 12 числа, по опредѣленію Правленія, купленъ въ С.-Петербургской банкирской конторѣ Лури вексель въ 571 талеръ на имя г. Гензеля, за каковый вексель заплачено по курсу 659 руб. 50 коп.; помянутый вексель препровожденъ былъ въ заказномъ письмѣ къ г. Гензелю чрезъ о. протоіерея Православной Русской Церкви въ Висбаденѣ А. В. Тачалова, который отношеніемъ отъ 15 сего марта за № 282 увѣдомилъ, что названный вексель имъ полученъ и переданъ по принадлежности, при чемъ онъ приложилъ и самую квитанцію г. Гензеля въ полученіи векселя.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

ЖУРНАЛЫ

общаго собранія Совѣта Академіи

23 апрѣля 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, протоіерея I. Л. Янышева, всѣ ординарные и экстраординарные профессоры, кромѣ заслуженнаго ординарнаго профессора Е. И. Ловягина, не бывшаго по домашнимъ обстоятельствамъ.

I. Слушали: Представленіе церковно-историческаго отдѣленія, отъ 17 сего апрѣля, слѣдующаго содержанія: «Церковно-историческое отдѣленіе, въ собраніи своемъ 17 апрѣля, разсуждая о предстоящихъ экзаменахъ, большинствомъ голосовъ постановило ходатайствовать объ отмѣнѣ экзаменовъ по предметамъ привать — доцентовъ, не занимающихъ штатныхъ каѳедръ въ Академіи».

Справка. При разсужденіи о назначеніи времени и о порядкѣ производства испытаній въ Академіи въ 1872 году возбужденъ былъ вопросъ о значеніи приватъ - доцентскаго преподаванія. Совѣтъ, опредѣленіемъ 25 апрѣля 1872 года, постановилъ: по важности и сложности этого вопроса передать его на обсужденіе отдѣленій.

Богословское отдѣленіе, обсудивъ вопросъ о приватъ-доцентскомъ преподаваніи, пришло, между прочимъ, къ слѣдующему заключенію: «Особаго экзамена по предметамъ приватъ-доцентскаго преподаванія не полагается. Въ тѣхъ случаяхъ, когда приватъ-доценты преподаютъ отдѣлы наукъ, имѣющихъ штатнаго наставника, экзаменъ по этимъ отдѣламъ соединяется съ общимъ экзаменомъ по наукѣ и ставится одинъ общій баллъ. Если же приватъ-доцентъ преподаетъ особую науку, не поименованную въ §§ 111, 112, 113 и 114 устава Академій, то экзаменъ по ней вовсе не производится, потому что, стоя внѣ уставной программы академическаго курса, она по тому самому не обязательна для студентовъ».

Церковно - историческое отдѣленіе, по обсужденіи помянутаго вопроса, мнѣніемъ своимъ положило: «Въ виду многочисленныхъ занятій студентовъ по предметамъ штатнаго преподаванія не подвергать ихъ означеннымъ испытаніямъ», т. е. по предметамъ, преподаваемымъ приватъ-доцентами.

Наконецъ церковно-практическое отдѣленіе мнѣніемъ своимъ положило: «Производить испытанія лишь по тѣмъ изъ преподаваемыхъ предметовъ, для которыхъ уставомъ Академій полагается особая штатная каѳедра, занимаемая приватъ-доцентомъ по не имѣнію въ Академіи штатнаго профессора или доцента; производить испытанія по предметамъ, преподаваемымъ приватъ-доцентами также въ томъ случаѣ, когда преподаваемый приватъ-доцентомъ предметъ составляетъ отдѣлъ науки, преподаваемой штатнымъ профессоромъ, при чемъ испытаніе производится и баллъ (общій) выставляется обоими преподавателями совмѣстно, т. е. профессоромъ, или доцентомъ штатной каѳедры и приватъ-доцентомъ, преподающимъ предметъ, по которому производится испытаніе».

Совѣтъ Академіи, выслушавъ въ засѣданіи 29 марта 1873 года указанныя представленія отдѣленій, между прочимъ, постановилъ: «Испытанія производятся по тѣмъ изъ преподаваемыхъ приватъ-доцентами предметовъ, для которыхъ уставомъ Академіи полагается штатная каѳедра, занимаемая приватъ-доцентомъ по не имѣнію въ Академіи штатнаго преподавателя. Испытанія производятся также и въ томъ случаѣ, когда преподаваемый приватъ-доцентомъ предметъ составляетъ отдѣлъ науки, преподаваемой штатнымъ профессоромъ, при чемъ испытанія производятся и баллъ (общій) выставляется обоими преподавателями совмѣстно».

Опредѣлили: Предоставить церковно-историческому отдѣленію не подвергать студентовъ, при предстоящихъ экзаменахъ, испытаніямъ по предметамъ, преподаваемымъ приватъ-доцентами, занимающими не штатныя каѳедры. Пересмотръ же прежняго постановленія Совѣта отложить до начала слѣдующаго академическаго года.

II. Совѣтъ имѣлъ сужденіе о производствѣ испытаній студентовъ I, II, III и IV курсовъ.

Справка. VI пунктомъ Высочайше утвержденныхъ 8 іюня 1869 года дисциплинарныхъ правилъ постановлено: «обратить вниманіе начальствъ тѣхъ учебныхъ заведеній, гдѣ производятся испытанія переводныя и окончательныя, на необходимость соблюдать при сихъ испытаніяхъ всѣ постановленныя для нихъ правила безъ малѣйшаго послабленія».

Въ утвержденномъ Святѣйшимъ Синодомъ «положеніи объ ис-

пытаніяхъ на ученыя степени и званіе дѣйствительнаго студента въ духовныхъ академіяхъ», между прочимъ, сказано:

§ 8: «Испытанія производятся въ коммиссіяхъ, состоящихъ подъ предсѣдательствомъ помощника Ректора подлежащаго отдѣленія изъ членовъ отдѣленія».

Примѣчаніе. «Частнѣйшія правила о времени и порядкѣ производства испытаній принадлежатъ къ предметамъ, постановляемымъ Совѣтами Академій и утверждаемымъ епархіальными Преосвященными» (уст. § 86. л. Б. п. 2).

§ 9: «Оцѣнка познаній испытуемаго отмѣчается по принадлежности преподавателемъ по соглашенію съ членами коммиссіи въ нарочно для того приготовленномъ спискѣ, который, по окончаніи испытанія, подписывается всѣми членами собранія. Степень знаній испытуемаго выражается баллами: 5, 4, 3, 2, 1. Переэкзаменовка вообще не допускается».

Примѣч. «Баллъ 5 означаетъ познанія отличныя; 4—очень хорошія; 3—хорошія; 2—посредственныя и 1—слабыя».

§ 10: «Студенты Академіи, окончившіе въ 3-мъ курсѣ испытаніе съ отличнымъ успѣхомъ и представившіе разсужденіе, признанное удовлетворительнымъ для степени кандидата, переводятся въ четвертый курсъ». (уст. § 136).

§ 11: «Окончившими трехгодичный курсъ съ соотвѣтствующимъ § 136-му успѣхомъ признаются студенты, получившіе, какъ по общеобязательнымъ, такъ и по спеціальнымъ предметамъ академическаго курса, въ среднемъ выводѣ не менѣе 4 и ни по одному предмету менѣе 3».

Примѣч. 1: «Баллы считаются не по каѳедрамъ, но по предметамъ».

«Предметы, соединенные въ уставѣ (§§ 111—114) подъ однимъ №, считаются при выводѣ средняго балла за одинъ предметъ».

Примѣч. 2: «Новые языки въ общій счетъ предметовъ не вводятся; по нимъ требуется только удовлетворительная отмѣтка (т. е. не ниже 3)».

Примѣч. 3: «Семестровыя сочиненія въ каждомъ изъ первыхъ двухъ курсовъ считаются за одинъ отдѣльный предметъ».

§ 12: «Удовлетворительнымъ для степени кандидата признается разсужденіе, которое признано будетъ таковымъ по разсмотрѣніи въ подлежащемъ отдѣленіи».

§ 13: «Студенты Академіи, прошедшіе трехгодичный курсъ академическаго образованія, но не удовлетворившіе условіямъ для перехода въ 4 курсъ, выпускаются изъ Академіи съ аттестатомъ на званіе дѣйствительнаго студента» (уст. § 136).

§ 14: «Неудовлетворившими по § 13-му условіямъ для перевода въ 4 курсъ признаются студенты, получившіе по предметамъ академическаго курса въ среднемъ выводѣ менѣе 4, и ни по одному предмету менѣе 3, или же не удовлетворившіе требованіямъ относительно диссертаціи».

§ 17: «По окончаніи четвертаго курса слушатели онаго подвергаются установленному испытанію по избранной каждымъ изъ нихъ группѣ предметовъ, согласно прилагаемой таблицѣ».

§ 18: Испытаніе на степень магистра производятся въ коммисіяхъ, состоящихъ подъ предсѣдательствомъ Ректора изъ преподавателей всѣхъ предметовъ испытанія. Степень знаній испытуемаго обозначается словами: удовлетворительно и не удовлетворительно».

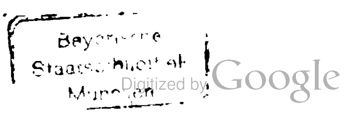
Въ составленныхъ Совѣтомъ С.-Петербургской Духовной Академіи правилахъ о срокѣ и порядкѣ производства испытаній при переходѣ студентовъ изъ курса въ курсъ и утвержденныхъ Его Высокопреосвященствомъ, между прочимъ, сказано:

§ 1: «Экзамены при переходѣ студентовъ изъ курса въ курсъ во всѣхъ трехъ отдѣленіяхъ Академіи производятся въ концѣ академическаго года, начинаясь съ первыхъ чиселъ мая мѣсяца и оканчиваясь въ первыхъ числахъ іюня, въ не табельные дни, въ дообѣденное время, согласно съ подробнымъ росписаніемъ дней и часовъ испытаній по каждому предмету».

§ 2: «Совѣтъ Академіи въ первыхъ числахъ мая опредѣляетъ дни и часы испытанія, а равно назначаетъ и ассистентовъ по каждому предмету; въ тоже время назначается коммиссія для производства испытаній по новымъ языкамъ».

§ 5: «Въ случаѣ болѣзни, препятствовавшей студенту явиться на экзаменъ и засвидѣтельствованной докторомъ, испытаніе его можетъ быть отложено впредь до его выздоровленія».

§ 6: «Студенты I-го курса, окончившіе годичный курсъ съ удовлетворительнымъ успѣхомъ, т. е. не имѣющіе ни по одному предмету менѣе 3, переводятся изъ перваго курса во второй; получившіе же въ какомъ либо изъ предметовъ менѣе 3 увольняются изъ



11) Проф. **И. В. Чельцова**—Древнія формы символовъ (208 стр., 18 л.), 75 к. безъ перес. и 1 р. съ пересылкою.

12) Митр. **Шагуны**—Каноническое право (638 стр., 40 л.), 1 р. безъ перес. и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

13) Первый выпускъ **«Собранія древнихъ литургій»**. Цѣна съ пересылкою 1 р.—Поступилъ въ продажу второй выпускъ. Цѣна тоже 1 р. съ пересылкою.

14) **Указатель къ Христіанскому Чтенію** за 1821—1870 годы, по 30 к. безъ перес. и 50 к. съ пересылкою.

Покупающіе одновременно всѣ вышеозначенныя отдѣльныя изданія (14 названій) платятъ 17 р. безъ перес. и 23 р. съ пересылкою.

ПРОДАЮТСЯ ЕЩЕ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1) **Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ.** Соч. проф. спб. дух. акад. *Е. Ловягина*. 1872 г. Цѣна 1 р. 25 коп., съ пересылкою 1 р. 50 коп.

2) **Исторія христіанской Церкви.** Т. I. Соч. проф. спб. дух. акад. *И. Чельцова*. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3) **О необходимости священства** (противъ безпоповцевъ). Соч. бакал. спб. дух. акад. *А. Предтеченскаго*. 1865 г. Цѣна съ пер. 50 к., безъ пер. 30 к.

4) **Исторія попытокъ къ соединенію церквей греческой и латинской въ первые четыре вѣка по ихъ раздѣленіи.** Соч. *А. Катанскаго*. 1868 г. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

5) **Исторія санктпетербургской духовной академіи.** Соч. *И. А. Чистовича*. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

6) **Курсъ опытной психологіи.** *Его же*. Спб. 1868 г. Цѣна 1 р. 25 к.

7) **Θеофанъ Прокоповичъ и его время.** *Его же*. Изд. Импер. Акад. Наукъ. Цѣна 3 р.

8) **Древне-греческій міръ и Христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка.** *Его же*. Ц. 1 р. 50 к.

9) **Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ.** Историческій очеркъ раскольническаго ученія о бракѣ. Выпускъ 1-й (отъ начала раскола до царствованія императора Николая I). Соч. э. о. профессора с.-петербургской дух. академіи *И. Нильскаго*. Спб. 1869 г. Цѣна безъ пересылки 1 р. 75 к., съ перес. 2 рубля. Того же сочиненія выпускъ 2-й (царствованіе императора Николая I). Цѣна безъ пересылки 1 руб.. съ пересылкою 1 р. 25 к.

10) **Нѣсколько словъ о русскомъ расколѣ.** *Его же*. 1864 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою.

11) **Учебникъ логики.** *А. Свѣтилина*, доцента спб. духовной академіи. Изданіе четвертое. Цѣна 50 к., съ перес. 65 к. При требованіи не менѣе 10 экз. за пересылку не прилагается.

12) **Исторія возсоединенія западно-русскихъ уніатовъ старыхъ временъ** (до начала настоящаго столѣтія). Соч. *М. О. Кояловича*. 1873 г. Въ 8 д. л., стр. XI и 400. Цѣна 2 р. безъ пересылки. На пересылку за 2 фунта.

13) **Объ апокрисисѣ Христофора Филалета.** Изслѣдованіе *Н. А. Скабалановича*. Спб. 1873 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

14) **Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейскому масоретскому тексту въ книгѣ пророка Іереміи.** Изслѣдованіе *И. Якимова*. Спб. 1874 г. Цѣна 2 р. с., съ перес. 2 р. 25 к. с.

15) Послѣдніе экземпляры соч. проф. *М. Голубева*. **Обозрѣніе посланій св. ап. Павла къ Коринѳянамъ.** 337 стр., 21 л. Ц. 80 к. съ перес. 1 р.

16) **Разборъ мнѣній отрицательной критики о времени написанія Пятокнижія.** Вып. 1-й: Разборъ такъ называемыхъ анахронизмовъ въ Пятокнижіи. Стр. 318. Доц. *Θ. Елеонскаго*. Ц. съ перес. 2 р. 50 к.

17) **Посланія патріарха Іова къ грузинскому митрополиту Николаю и благовѣщенскаго священника Сильверста къ воеводѣ Шуйскому-Горбатому.** Съ предисловіями и примѣчаніями *Н. Барсова*. Спб. 1872 г. Цѣна 75 коп. съ перес.

18) **Малоизвѣстные русскіе проповѣдники XVIII столѣтія.** Архимандритъ Владиміръ Каллиграфъ и игуменъ Патрикій. *Н. Барсова*. 1873 г. Цѣна 75 съ перес.

товъ изъ жизни I. Христа, свидѣтельствующихъ о Его божественномъ достоинствѣ. Дѣтство.—II. Выступленіе на общественное служеніе. Крещеніе.—III. Искушеніе въ пустынѣ.—IV. Выступленіе на открытый путь служенія. Избраніе учениковъ. Изгнаніе изъ храма продавцовъ.—V. Бесѣда Іисуса Христа съ Никодимомъ. Возрожденіе, и его значеніе въ личной жизни человѣка и въ исторіи человѣчества.—VI. Анализъ бесѣды о возрожденіи.—VII. Любовь, какъ начало, положенное I. Христомъ въ основу духовнаго возрожденія человѣчества) . . . . 69—100.

V. Священное писаніе, какъ начало богословія, по ученію протестантовъ ортодоксаловъ XVII вѣка и по введенію въ богословіе Ѳеофана Прокоповича (Матеріалы для исторіи православнаго богословія въ Россіи.—I. Связь богословскаго воззрѣнія Ѳеофана съ протестантствомъ и сходство съ послѣднимъ Ѳеофанова ученія о священномъ писаніи, какъ началѣ богословія. Ученіе о боговдохновенности и свойствахъ св. писанія. Исходная точка протестантскаго ученія о св. писаніи въ теоріи и жизни.—II. Сокращенное изложеніе подлиннаго ученія Ѳеофана Прокоповича о св. писаніи, какъ началѣ богословія. Объ авторитетѣ св. писанія. О необходимости, ясности, полнотѣ св. писанія.—III. Сравненіе ученія Ѳеофана Прокоповича о св. писаніи, какъ началѣ богословія, съ протестантскимъ ученіемъ о томъ же предметѣ). П. А. Червяковскаго . . . . 101—153.

VI. Порывъ къ единенію церквей 17 лѣтъ назадъ (Матеріалы для будущаго рѣшенія вопроса.—Предисловіе.—1. Письмо барона Августа Гакстгаузена къ высокопреосвященному Филарету, митрополиту московскому.—2. Письмо Андрея Николаевича Муравьева къ барону Гакстгаузену.—3. Отвѣтъ барона Гакстгаузена Андрею Николаевичу Муравьеву.—4. Воззванія къ евангелическимъ христіанамъ) . . . . 154—185.

VII. Происхожденіе первобытныхъ культовъ (Религіозность человѣка, какъ его привиллегія. Раздумье при разсматриваніи первобытныхъ культовъ.—I. Культъ поклоненія животнымъ. Распространенность культа змѣя. Остатки этого культа у грековъ; существованіе его у индійцевъ и другихъ народовъ. Обожаніе деревьевъ, рѣкъ, источниковъ, камней. Культъ звѣздъ. Почитаніе искусственныхъ предметовъ.—II. Объясненіе изложенныхъ фактовъ. Анализъ фетишизма. Объясненіе культа животныхъ, растеній, звѣздъ. Разборъ объясненія происхожденія религіи изъ чувства признательности и страха. Новѣйшія изслѣдованія въ области первобытныхъ культовъ. Тотемизмъ. Теорія Спенсера.—III. Факторы религіознаго развитія первобытнаго человѣка. Монотеизмъ, какъ первоначальная форма религіи. Вѣчность религіи). **Статья** Людовика Каро. . . . . 186—207.

VIII. Кондакъ и Икосы св. Романа сладкопѣвца въ честь святыхъ апостоловъ (Акростихъ: Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ψαλμός—смиреннаго Романа пѣснь. Гласъ 2-й). **Профессора** Е. И. Ловягина . . . . 208—222.

IX. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской духовной Академіи . . . . 17 — 64.

Печатать дозволяется. 30 іюня. 1876 г. Экстр.-орд. профессоръ с.-петербургской духовной академіи *Андрей Предтеченскій*.

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ

1876.

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ

(№ 9—10-й **Прибавленій** къ «Церковному Вѣстнику», издаваемому при С.-Петербургской Духовной Академіи).

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

I. Собраніе древнихъ литургій, восточныхъ и западныхъ, въ переводѣ на русскій языкъ (Отдѣлъ II. Предисловіе и чинопослѣдованіе коптской литургіи св. Кирилла Александрійскаго. Общая еѳіопская литургія. Предисловіе и чинопослѣдованіе ея). Профессора Е. И. Ловягина . . . 49 — 80.

II. Наказъ и пункты депутату отъ св. Синода въ Екатерининскую коммисію о сочиненіи новаго уложенія (Выборъ депутата въ коммисію. Выработка наказа депутату. Пункты, предложенные синодальнымъ оберъ-прокуроромъ Мелисино. Характеръ ихъ. Обсужденіе ихъ въ собраніяхъ синода. Обсужденіе пунктовъ, предложенныхъ преосвященными. Обсужденіе «Нотата» къ наказу для депутата. Окончательная редакція «Наказа», и «Пунктовъ». Обсужденіе малороссійскихъ пунктовъ. Текстъ «Наказа». Текстъ «Пунктовъ».). Приватъ-доцента Е. М. Прилежаева. 223—265.

III. О догматахъ вѣры вообще и въ частности о догматѣ Св. Троицы (Мысли преосв. Іоанна Смоленскаго изъ его лекцій по Догматическому Богословію, читанныхъ студентамъ Казанской духовной академіи. Предисловіе отъ Редакціи. Какъ понимать развитіе догматовъ вѣры и какъ относится оно къ развитію человѣчества въ умственномъ и религіозномъ отношеніяхъ?—Взаимное отношеніе между разумомъ и откровеніемъ: правильная постановка этого вопроса; разборъ возможныхъ отношеній между разумомъ и откровеніемъ.—Особенности откровеннаго ученія о Богѣ въ самомъ себѣ и въ отношеніи Его къ міру и человѣку). Сообщено бывшимъ воспитанникомъ казанской академіи VIII курса С. Л. Н—мъ . . 266—289.

IV. По поводу изданія богословскихъ лекцій о. Сидонскаго (Значеніе и заслуги о. Сидонскаго въ исторіи нашей

(*См. на послѣдней страницѣ*).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и Ко. Невскій проспектъ, д. № 140.

1876.

Редакція проситъ городскихъ и иногородныхъ подписчиковъ адресовать свои требованія **прямо въ редакцію «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія» при С.-Петербургской Духовной Академіи** и присылать адресы, четко написанные, съ обозначеніемъ губерніи, уѣзда, ближайшей почтовой конторы, званія, имени, отчества и фамиліи. Цѣна за 51 номеръ «Церковнаго Вѣстника» съ книжками «Христіанскаго Чтенія» (всего—около 250 печатныхъ листовъ) 7 р. с. съ пересылкою и доставкою. Отдѣльно: годовое изданіе «Церковнаго Вѣстника» съ пересылкою 5 р. с.; «Христіанскаго Чтенія» также 5 р.

ВЪ РЕДАКЦІИ ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

I. **Христіанское Чтеніе** за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 гг. по **2 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **3 р.** съ пересылкою. Выписывающіе одновременно за всѣ исчисленные 14 годовъ платятъ безъ пересылки **20 р.**, съ пересылкою **25 р. с.**

II. **Христіанское Чтеніе** за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по **3 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **4 р. с.** съ пересылкою; за всѣ 13 годовъ **30 р.** безъ пересылки и **35 р.** съ пересылкою.

III. **Христіанское Чтеніе** за 1849, 1850, 1852, 1853, 1854, 1855, 1857, 1870 и 1871 гг. по **4 р.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **5 р.** съ пересылкою; за всѣ вмѣстѣ 9 годовъ **30 р.** безъ пересылки и **35 р.** съ пересылкою.

IV. **Христіанское Чтеніе** за 1872, 1873 и 1874 гг. по **4 р. с.** за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по **5 р.** съ пересылкою.

V. **Христ. Чтеніе** за 1875 годъ вмѣстѣ съ **Церк. В.**—**5 р.** съ пересылкою, отдѣльно **3 р.** За всѣ вышеозначенные годы можно получать журналъ и отдѣльными книжками по 75 к, безъ пересылки и по 1 р. съ пересылкою.

Въ «Христіанскомъ Чтеніи» за прежніе годы помѣщены слѣдующія бесѣды св. Іоанна Златоустаго:

а) на кн. Бытія—за 1849, 1851 (послѣдняго нѣтъ въ продажѣ), 1852 и 1853 гг.

б) на кн. Дѣяній св. апостоловъ—за 1856 и 1857 гг.

в) на посланія къ Ефесеямъ и Колоссаямъ—за 1858 г.

г) на посланіе къ Солунянамъ, на 1-е и 2-е посланіе къ Тимоѳею, на посланія къ Титу, Филимону и къ Евреямъ—за 1859 г.

VI. **Отдѣльныя изданія:**

Бесѣды св. Іоанна Златоустаго:

1) на Псалмы, два тома (въ 1-мъ томѣ стр. 523 или 32 листа; во 2-мъ томѣ 575 стр. или 36 листовъ). Цѣна за оба тома 2 р. 75 к. безъ перес. и 3 р. съ перес.

2) къ Антіохійскому народу, т. 1-й 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3) на Евангеліе Іоанна, два тома (въ 1-мъ т. 556 стр., 34 л., во 2-мъ т. 552 стр., 34 л.). Цѣна за оба тома 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

4) на разныя мѣста Св. Писанія, три тома (въ 1-мъ т. 570 стр., 35 л. во 2-мъ т. 572 стр., 35 л., въ 3-мъ т. 617 стр., 38 л.). Цѣна за всѣ три тома 3 р. безъ пересылки и 4 р. съ пересылкою.

5) на разные случаи, два тома (въ 1-мъ т. 580 стр., 36 л., во 2-мъ т. 554 стр. 34 л.). Цѣна за оба тома 2 р. безъ пересылки и 3 р. съ пересылкою.

6) на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ, два тома (въ 1-мъ т. 408 стр., 25 л., во 2-мъ т. 436 стр., 27 л.). 1 р. 25 к. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

7) Письма Златоуста (320 стр., 20 л.) 50 к. безъ пересылки и 75 к. съ пересылкою.

8) Письмо **Ѳеодора Студита**, два тома (въ 1-мъ т. 330 стр. 20 л., во 2-мъ т. 620 стр., 38 л.) 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

9) Церковная Исторія **Евсевія** Памфила (544 стр., 34 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

10) Преосвящ. **Филарета**—Св. Подвижницы Восточной Церкви (326 стр, 20 л.), 1 р. безъ перес. и 1 р. 25 к. съ пересылкою.

положительно утверждать, что она несправедливо носитъ имъ Александрійскаго Святителя. Конечно, не Коптскій ея текстъ принадлежитъ св. Кириллу, который, какъ извѣстно, говорилъ и писалъ на греческомъ языкѣ; но, если этому Коптскому тексту, въ которомъ встрѣчаются очевидные слѣды происхожденія его отъ греческаго текста (именно, греческія слова и выраженія, оставшіяся непереведенными), необходимо долженъ былъ предшествовать греческій подлинникъ, то самый этотъ подлинникъ могъ получить обработку отъ св. Кирилла; иначе сказать, такимъ подлинникомъ могла быть литургія, редактированная св. Кирилломъ. Правда, доселѣ нигдѣ не найденъ греческій текстъ, совершенно соотвѣтствующій Кирилловой Коптской литургіи, тогда какъ для литургій такъ называемыхъ Василіевой и Григоріевой найдены кромѣ Коптскаго и Арабскаго соотвѣтственные или весьма близкіе греческіе тексты; но это обстоятельство не только не говоритъ противъ вліянія св. Кирилла на приписываемую ему Коптскую литургію, но еще болѣе подтверждаетъ его, при томъ соображеніи, что *во вторыхъ* текстъ ея имѣетъ весьма близкое сходство съ православною литургіею св. Евангелиста Марка, которая также называлась и называется нѣкоторыми Коптскими писателями литургіею св. Кирилла [1]). Можно думать, что особаго греческаго текста Коптской Кирилловой литургіи доселѣ потому и не найдено, что она произошла непосредственно отъ греческой, называемой Марковою, такъ что эта послѣдняя „составляетъ подлинникъ по отношенію къ Коптской литургіи, хотя по мѣстамъ измѣненный при переводѣ на Коптскій языкъ“ [2]). Такъ какъ св. Кириллъ оказалъ услугу Церкви по устрой-

---

точно прибавить, что въ ней молитвы обращены къ лицу Сына Божія І. Христа, не согласно со всѣми православными древними литургіями и съ правиломъ III-го Кареагенскаго собора, с. XXI, которымъ постановлено возносить на литурвіи вѣрныхъ молитвы всегда къ Богу Отцу. Bingham. Orig. eccles. T. VI. p. 223. Coll. Cons. Mansi. T. III. p. 917.

[1]) А въ какомъ смыслѣ, сказано выше въ пред. къ Лит. св. Марка, стр. 14.

[2]) Обз. Пѣсноп. Гр. Ц. стр. 139. Это соображеніе показываетъ неудовлетворительность догадки Ренодота, почему въ греко-арабскихъ спискахъ коптскихъ ли-

ству чина Марковой литургіи, то нисколько не удивительно, что его имя, имѣвшее громкую извѣстность во времена отдѣленія Коптовъ Іаковитовъ отъ православныхъ, осталось за переводомъ той же литургіи, которую Копты вынесли съ собою изъ нѣдръ православія. Такимъ образомъ въ этой литургіи, въ настоящемъ ея видѣ, мы можемъ предполагать основу апостольской Марковой литургіи, потомъ нѣкоторыя, конечно не существенныя, преобразованія св. Кирилла, общія какъ Марковой, такъ и этой Коптской, и наконецъ особенности собственной дѣятельности Коптскихъ переводчиковъ, впрочемъ не произведшей важныхъ перемѣнъ въ тѣхъ существенныхъ ея частяхъ, по которымъ она называется Кирилловою, т. е. именемъ православнаго святителя, и представляетъ замѣчательную близость къ Марковой, также православной литургіи. „Сравнивши греческій экземпляръ съ Коптскими,—говоритъ Ренодотъ,—мы замѣтили, что греческая литургія Марка и Коптская Кирилла, которая по порядку есть третья, совершенно сходны; ибо легкое различіе въ словахъ и нѣсколькихъ мысляхъ не таково, чтобы не узнать въ греческой источника и начала послѣдней; итакъ не безъ основанія Abulbircat, изчисляя литургіи и говоря о Марковой, которая впрочемъ по словамъ его не принимается въ его церкви (Коптской), прибавилъ, что по мнѣнію нѣкоторыхъ она не отлична отъ Кирилловой, исключая нѣкоторыхъ вставокъ“ [1]). *Въ третьихъ*, вслѣдствіе своего близкаго сходства съ апостольскою литургіею Александрійской церкви, Кириллова превосходитъ всѣ Коптскія литургіи своею древностію и важностію [2]). Правда, въ ней есть молитвы, которыя нужно отнести къ временамъ позднѣйшимъ не только апостольскаго, но и Кириллова вѣка; но это свойственно всѣмъ древнимъ литургіямъ, до-

---

тургій нѣтъ греческаго текста Кирилловой: non quod graece, ut duae aliae, non extiterit, sed, ut verisimile est, exemplaris defectu. Указ. соч. p. 315.

[1]) Renaud. Ук. соч. T. I p. XCVI. О происхожденіи этой литургіи отъ греческой Ренодотъ говоритъ неоднократно; напр. еще на стр. XLII, XLVII, LXXXII, LXXXIV и XC.

[2]) Augusti, Denkwürdigk. B. IV. p. 345. Binterim, Die vorzügl. Denkwürdigk. B. IV. Th. 2. p. 265.

пускавшимъ разныя вставки по обстоятельствамъ мѣста и времени; въ этой же литургіи подобныя вставки составляютъ столь незначительную часть, что онѣ нисколько не нарушаютъ свойства древности, принадлежащаго цѣлому ея составу.

Впрочемъ литургія св. Кирилла въ томъ видѣ, въ какомъ она находится въ Коптскихъ и Арабскихъ спискахъ, не есть такое цѣлое, которое представляло бы полный чинъ священнослуженія со всѣми частями, какія съ IV или V вѣка стали считаться необходимыми для совершенія таинства Евхаристіи. Она содержитъ въ себѣ собственно одну литургію вѣрныхъ; а вся предшествующая часть въ практикѣ церковной обыкновенно заимствуется изъ болѣе употребительной у Коптовъ литургіи Василіевой. Но такъ какъ предварительная часть этой послѣдней не представляетъ ничего особеннаго въ сравненіи съ другими древними восточными литургіями, напротивъ носитъ ясные слѣды сходства съ молитвами литургій то св. Марка, то св. Іакова, въ настоящемъ ихъ видѣ, изъ которыхъ вѣроятно и заимствованы ея молитвы, то для ознакомленія съ Коптскимъ литургическимъ богослуженіемъ нѣтъ надобности при переводѣ Кирилловой литургіи дополнять обыкновенный въ спискахъ составъ ея изъ литургіи Василіевой предварительною частію, которая была бы повтореніемъ извѣстнаго изъ литургій Іакова и Марка, тѣмъ болѣе, что въ ней самой есть нѣсколько предшествующихъ молитвъ, которыя по всей вѣроятности читаются въ замѣнъ нѣкоторыхъ подобныхъ молитвъ такъ называемой литургіи св. Василія. Что же касается до пропусковъ со ссылками на одинаковыя мѣста литургіи св. Василія, неоднократно встрѣчающимися въ самомъ составѣ Кирилловой литургіи и также объясняемыхъ болѣе обширнымъ у Коптовъ употребленіемъ первой, нежели послѣдней, то для обзора непрерывнаго чинопослѣдованія важнѣйшей части евхаристическаго богослуженія у Коптовъ не излишне имѣть въ виду эти мѣста, которыя притомъ отличаются нѣкоторыми коптскими особенностями; для чего они и имѣютъ быть изложены въ видѣ подстрочныхъ дополненій.

Коптская литургія св. Кирилла Александрійскаго, вмѣстѣ съ

другими коптскими, была неоднократно издаваема въ латинскомъ переводѣ то съ арабскаго, то съ коптскаго языка, начиная съ перваго изданія, появившагося въ концѣ XVI столѣтія въ Аугсбургѣ (Augustae Vindelicorum). Ренодотъ, вновь пересмотрѣвъ нѣсколько коптскихъ списковъ ея въ парижской королевской библіотекѣ, сдѣлалъ новый болѣе исправный переводъ ея и напечаталъ съ своими примѣчаніями въ сборникѣ восточныхъ литургій [1]). Бунзенъ перепечаталъ тотъ же латинскій текстъ съ собственными замѣчаніями въ своемъ сочиненіи о св. Ипполитѣ [2]). Настоящій русскій переводъ сдѣланъ съ латинскаго языка при сличеніи изданій Ренодота и Бунзена.

ЧИНОПОСЛѢДОВАНІЕ КОПТСКОЙ ЛИТУРГІИ СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО.

Священникъ тайно.

Творецъ всего видимаго и невидимаго, провидѣніемъ управляющій всѣмъ,—ибо все Твое, Господи, любитель душъ,—молю Тебя, Господи всемогущій, я слабый, не имѣющій добродѣтели и непотребный болѣе всѣхъ служителей Твоихъ, приступая къ Твоему Святому Святыхъ, къ совершенію сего святаго таинства. Даруй мнѣ, Господи, Духа Твоего Святаго, огонь непричастный вещества, который не можетъ быть постигнутъ мышленіемъ, который истребляетъ всѣ жестокости, который сожигаетъ злые помыслы и умерщвляетъ земные и плотскіе члены и обуздываетъ движенія души, побуждающія къ представленіямъ исполненнымъ страсти и скорби; и со-

---

[1]) Renaud. ук. соч. T. 1. Praefatio. Переводъ его помѣщенъ на стр. 38—52; примѣчанія на стр. 315—322. Надобно замѣтить, что и Сирскіе Іаковиты имѣютъ у себя литургію подъ именемъ св. Кирилла (издан. Renaud. T. II, p. 275—285), но отличную отъ этой и гораздо короче.

[2]) Bunsen, Hippolyt. B. II. p. 465—495.

дѣлай меня, какъ слѣдуетъ быть священникамъ, превысшимъ всякаго смертнаго помысла, и дай мнѣ слова чистыя (Псал. XI, 7), чтобы мнѣ совершить сіе предложенное приношеніе, которое есть таинство изъ всѣхъ таинствъ, въ союзѣ и общеніи съ Христомъ Твоимъ, которому съ Тобою приличествуетъ слава, и Святому Духу животворящему и единосущному Тебѣ, нынѣ и пр.

Молитва мира [1]*, Св. Кирилла. Священникъ.*

Виновникъ жизни и Царь вѣковъ, Боже, предъ которымъ преклоняется всякое колѣно пребывающихъ на небесахъ, на землѣ и подъ землею, Которому все покоряется рабскимъ повиновеніемъ и преклоняется подъ скипетръ цартва Его, Котораго прославляютъ ангельскія воинства, чины небесные и существа духовныя, непрестанно возвѣщая Божество Его, Который такъ восхотѣлъ, чтобы мы слабые и земные служили Тебѣ, не за чистоту рукъ нашихъ или какое-нибудь доброе дѣло наше на землѣ, но потому что Тебѣ угодно было сообщить намъ, нижайшимъ и недостойнымъ рабамъ Твоимъ, нѣчто изъ чистоты Твоей. Пріими насъ къ Себѣ, о благій и любящій людей, чтобы намъ приступить къ алтарю Твоему святому, по великому милосердію Твоему; и содѣлай насъ достойными небеснаго мира, который свойственъ Божеству Твоему и который исполненъ спасенія, чтобы намъ преподавать его взаимно въ совершенной любви и лобзаться взаимно цѣлованіемъ святымъ, а не оставлять въ презрѣніи страхъ Твой нечистыми помыслами, или коварнымъ умомъ и злобою предателя, и не съ совѣстію сочувствующею нечестію, но съ радостію душъ нашихъ и съ веселіемъ сердца нашего, такъ какъ онъ есть для насъ великій и совершенный знакъ любви единороднаго Сына Твоего. Не отвергни насъ рабовъ Твоихъ за нечистоты грѣховъ нашихъ; ибо Ты, сотворившій составъ нашъ, знаешь, что нѣтъ никого изъ рожденныхъ женою, кто не грѣшилъ бы предъ Тобою. Содѣлай всѣхъ насъ достойными, Господи, чтобы съ сердцемъ чи-

---

[1]) Т. е. молитва о мирѣ, который вслѣдъ за тѣмъ преподается священнодѣйствующимъ народу, какъ видно въ чинопослѣдованіи другихъ древнихъ литургій.

стымъ и душею исполненною благодати Твоей, намъ предстать предъ Тобою и принести Тебѣ сію жертву святую, разумную, духовную и безкровную, въ оставленіе грѣховъ нашихъ и отпущеніе грѣховъ невѣдѣнія народа Твоего; ибо Ты Богъ милостивый и сострадательный, и Тебѣ мы возносимъ славу, честь и поклоненіе, Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, нынѣ и всегда и пр.

Другая молитва цѣлованія мира [1]), *къ Отцу.*

Богъ любви, податель единодушія, давшій намъ единственный совѣтъ для преуспѣянія съ новою заповѣдію, чрезъ единороднаго Сына Твоего, чтобы мы любили другъ друга (Іоанн. XIII, 34), какъ Ты возлюбилъ насъ недостойныхъ и блуждающихъ, и отдалъ возлюбленнаго Сына Твоего за жизнь и спасеніе наше: молимъ Тебя, Господи, даруй намъ рабамъ Твоимъ во всякое время жизни нашей на землѣ, а преимущественно и особенно теперь, духъ непамятующій о прежней злобѣ, совѣсть чистую и помыслы искренніе и вмѣстѣ сердце любящее братьевъ, чтобы намъ преподать духовное цѣлованіе и избѣжать примѣра Іуды предателя и, подобно святымъ ученикамъ Твоимъ и Апостоламъ, привѣтствовать другъ друга, и въ святости освящаться и очищаться, при посредствѣ Святаго Духа Твоего, благодатію единороднаго Сына Твоего и проч.

Возношеніе (anaphora) [2]) *Св. Кирилла.*

Священникъ.

Господь съ вами.

Народъ.

И съ духомъ Твоимъ.

Священникъ.

Горѣ сердца.

---

[1]) Бунзенъ замѣчаетъ объ этихъ двухъ молитвахъ: utraque oratio auctorem diversum serioremque sapit aetatem (p. 467). Ренодотъ не сомнѣвается приписывать первую изъ нихъ св. Кириллу, согласно съ надписаніемъ (p. 316).

[2]) Слово, оставленное безъ перевода съ греческаго: ἀναφορά.

Народъ.

Имѣемъ къ Господу.

Священникъ.

Будемъ благодарить Господа.

Народъ.

Достойно и справедливо.

Священникъ.

Достойно и справедливо; ибо Ты по истинѣ достоинъ; справедливо и свято, прилично и необходимо для душъ, тѣлъ и духовъ нашихъ, вѣчный Господи, Господи Боже Отче всемогущій, всегда и на всякомъ мѣстѣ владычества Твоего, чтобы я хвалилъ Тебя, воспѣвалъ Тебя, благословлялъ Тебя, служилъ Тебѣ, почиталъ Тебя, благодарилъ Тебя, прославлялъ Тебя и исповѣдывалъ Тебя день и ночь, устами неутомляющимися, сердцемъ никогда неумолкающимъ и хвалами непрерывными. Ты сотворилъ небеса и то, что́ на небесахъ, землю и все, что́ на ней, моря, рѣки, источники и озера и то, что́ въ нихъ. Ты сотворилъ человѣка по образу и подобію Твоему, и сотворилъ все въ премудрости Твоей, въ истинномъ свѣтѣ Твоемъ, единородномъ Сынѣ Твоемъ, Господѣ, Богѣ, Спасителѣ и Царѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ; посему благодаримъ Тебя и приносимъ Тебѣ, а вмѣстѣ и Ему и Святому Духу, святой Троицѣ, единосущной и нераздѣльной, сію словесную жертву и сіе безкровное служеніе, которое приносятъ Тебѣ всѣ народы отъ востока солнца до запада, отъ сѣвера до юга: ибо имя Твое, Господи, велико во всѣхъ народахъ и на всякомъ мѣстѣ приносятъ фиміамъ святому имени Твоему и чистое жертвоприношеніе вмѣстѣ съ сею жертвою и симъ приношеніемъ.

Священникъ беретъ кадило и кадитъ ѳиміамомъ.

Господи помилуй. Просимъ и умоляемъ благость Твою, любящій людей. Помяни, Господи, миръ единой, единственной, святой, соборной и апостольской церкви.

Діаконъ.

Молитесь о мирѣ единой, святой, соборной и апостольской

церкви, о спасеніи народовъ и безопасности всякаго мѣста, и объ отпущеніи намъ грѣховъ нашихъ.

Священникъ.

Которая отъ концевъ до концевъ земли и пр. *какъ въ литургіи Василія* [1]).

Господи помилуй. Немощныхъ народа Твоего изцѣли.

Діаконъ.

Молитесь объ отцахъ и братіяхъ нашихъ.

Священникъ.

Посѣти ихъ милостію. *И продолжается изъ молитвы фиміама на разсвѣтѣ дня.* Отцевъ и братьевъ нашихъ путешествующихъ...

Діаконъ.

Молитесь объ отцахъ и братіяхъ нашихъ путешествующихъ.

Священникъ.

И о тѣхъ, которые рѣшились отправиться въ какое-нибудь мѣсто и пр. *Продолжается изъ той же молитвы фиміама* [2]).

---

[1]) Въ Коптской литургіи св. Василія эта молитва о *мирѣ* (pro pace), поставленная между молитвами предшествующими *возношенію,* читается такъ: «Еще молимъ всемогущаго Бога, Отца Господа Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа. Просимъ и умоляемъ благость Твою, любящій людей. Помяни, Господи, миръ единой сей Твоей, святой, соборной и апостольской церкви, которая простирается отъ концевъ до концевъ земли; благослови всякій народъ и страны. Миръ тотъ небесный пошли въ сердца наши, но и миръ сей жизни благостно даруй намъ; царей православныхъ, войско, вождей, совѣтниковъ, народъ весь и сосѣдей нашихъ, входъ и выходъ нашъ огради всякимъ миромъ. О царь мира, который все даровалъ намъ, дай намъ миръ Твой. Обладай нами, Боже Спаситель нашъ; ибо кромѣ Тебя, мы не знаемъ другаго и Твое святое имя призываемъ. Да живутъ же души наши Духомъ Твоимъ святымъ и смерть грѣха да не господствуетъ надъ нами рабами Твоими и надъ всѣмъ народомъ Твоимъ. Господи помилуй. Renaud. T. 1 p. 10.

[2]) Упоминаемой здѣсь молитвы ѳиміама нѣтъ въ Коптской литургіи св. Василія, но изъ содержанія ея видно, что она заимствована изъ первоначальной Александрійской литургіи св. Марка. По замѣчанію Ренодота «особенность этой и греческой литургіи Марка та, что молитвы за всѣхъ и о всемъ довольно пространно читаются въ этомъ именно мѣстѣ между предварительною частію

Ясный и здоровый воздухъ небесный даруй, Господи, и благослови плоды земли.

Діаконъ.

Молитесь о воздухѣ небесномъ и плодахъ.

Священникъ.

Содѣлай, чтобы они возрастали силою Твоею; *какъ въ литургіи Василія* [1]).

Господи, помилуй царя земли, раба Твоего.

Діаконъ.

Молитесь, чтобы Христосъ Богъ нашъ и пр.

Священникъ.

Сохрани его въ мирѣ и правдѣ и могуществѣ, чтобы покорились ему всѣ варвары и народы желающіе войнъ; даруй намъ приращеніе благъ; говори въ сердце его о мирѣ единой Твоей соборной и апостольской церкви; содѣлай, чтобы онъ помышлялъ о томъ, что относится къ миру, ради нась и святаго имени Твоего,

---

(praefatio, предъ освященіемъ даровъ) и заключеніемъ ея херувимскимъ гимномъ: *святъ...*; въ другихъ же литургіяхъ, напр. Василіевой, бываетъ только общее упоминаніе о всѣхъ, притомъ не прибавляются или не вставляются увѣщанія діаконовъ и восклицанія: *Господи помилуй.* «Renaud. T. 1 p. 317. Ср. выше лит. св. Марка стр. 31 и дал.

[1]) Въ литургіи Василія послѣ словъ священника о плодахъ земли говорится: «*Во время наводненія Нила отъ 12 Павне до 9 Папе* (съ Іюня до Октября): сподоби Господи наполнить воды рѣкъ въ годъ сей и благословить ихъ. *Во время сѣянія, т. е. отъ 10 Папе до 20 Туне* (съ Октября до Января): Помяни Господи сѣмя травъ и процвѣтаніе поля въ годъ сей; содѣлай, чтобы они возрастали, сколько возможно, благодатію Твоею; возвесели лице земли, чтобы явилось плодородіе ея и умножились плоды ея; благоустрой ея посѣвъ и жатву; жизнь нашу направь, какъ слѣдуетъ; благослови вѣнецъ года благостію Твоею, для бѣдныхъ народа Твоего, для вдовъ и сиротъ, для странниковъ и терпящихъ нужду, и для всѣхъ насъ, которые уповаемъ на Тебя и пламенно стремимся къ святому имени Твоему; ибо очи всѣхъ уповаютъ на Тебя, что Ты дашь имъ благо въ свое время (Пс. CXLIV, 15); твори съ нами по благости Твоей Ты, Который даешь пищу всякой плоти; наполни сердца наши радостію и веселіемъ, чтобы у насъ всегда во всемъ было необходимое и чтобы намъ изобиловать во всякомъ добромъ дѣлѣ. Renaud. T. 1 p. 17 и 8.

дабы нам проводить жизнь спокойную и тихую и оказаться предъ Тобою твердыми во всякомъ благочестіи и честности.

Господи помилуй. Отцамъ и братіямъ нашимъ, которые скончались и которыхъ души Ты принялъ, даруй покой. Помяни и всѣхъ святыхъ, которые отъ вѣка угодили Тебѣ, святыхъ отцевъ нашихъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, евангелистовъ, мучениковъ, исповѣдниковъ, проповѣдниковъ и всѣхъ духовъ праведныхъ, которые были совершенны въ вѣрѣ; особенно же святую преславную Богородицу, Приснодѣву, чистую и непорочную святую Марію и пр. *изъ литургіи Василія* [1]), и весь сонмъ святыхъ Твоихъ.

Священникъ. Тономъ Іова [2]). И мы, Господи, недостойны, чтобы молиться о сихъ блаженныхъ; но такъ какъ они стоятъ предъ престоломъ единороднаго Сына Твоего, то да ходатайствуютъ они сами вмѣсто насъ о бѣдности и немощи нашей. Отпусти неправды наши по молитвамъ ихъ и ради благословеннаго имени Твоего, которымъ мы называемся.

Діаконъ.

Молитесь объ отцахъ и пр.

Священникъ.

Помяни, Господи, отцевъ нашихъ, православныхъ Архіепископовъ, которыхъ кончина прежде совершилась, тѣхъ, которые вѣрно преподавали слово истины, и даруй намъ жребій и наслѣдіе съ ними. Помяни также тѣхъ, которыхъ память мы сегодня совершаемъ.

---

[1]) Въ литургіи Василія, послѣ Приснодѣвы Маріи, упоминаются св. Іоаннъ Креститель, св. первомученикъ Стефанъ, св. Евангелистъ Маркъ, потомъ множество православныхъ и неправославныхъ пастырей церкви, уважаемыхъ Іаковитами и принадлежащихъ къ разнымъ вѣкамъ, и наконецъ весь сонмъ святыхъ, съ такимъ заключеніемъ: «которыхъ молитвами и моленіями помилуй всѣхъ насъ и избави насъ ради святаго имени Твоего, которымъ мы называемся». Renaud. T. 1 p. 18.

[2]) Выраженіе: *тономъ Іова* (tono Iobi), не объясненное никѣмъ изъ издателей литургіи, вѣроятно, здѣсь означаетъ такой тонъ рѣчи, какой вообще приличенъ заключительной части произносимой молитвы, т. е. возвышенный и трогательный, и какимъ въ частности читалась книга Іова.

Священникъ послѣ диптиховъ [1]).

И ихъ, и всѣхъ, Господи, которыхъ имена мы перечисляемъ и которыхъ не перечисляемъ, которыхъ каждый изъ насъ имѣетъ въ умѣ, и тѣхъ, которые не приходятъ намъ на память, которые скончались и упокоились въ вѣрѣ Христовой. Сподоби, Господи, устроить, чтобы души ихъ всѣ упокоились въ лонѣ святыхъ отцевъ нашихъ Авраама, Исаака и Іакова и пр.

Господи помилуй.

Священникъ.

Жертвы и благодарственныя приношенія тѣхъ, которые возносятъ хвалу и славу святому имени Твоему.

Діаконъ.

Молитесь о тѣхъ, которые отъ себя сдѣлали жертвы и приношенія.

Священникъ.

Пріими ихъ на жертвенникъ Твой духовный, небесный, какъ благоуханіе фиміама, къ Твоему небесному величеству, чрезъ служеніе Ангеловъ и Архангеловъ святыхъ Твоихъ, какъ Ты принялъ къ Себѣ дары праведнаго Авеля и жертву отца нашего Авраама и двѣ лепты вдовицы. Такъ и жертвы рабовъ Твоихъ пріими благопріятно, велики ли онѣ или малы, тайны или явны; и тѣмъ, которые хотѣли принести, но не имѣли, откуда взять, равно какъ и тѣмъ, которые сегодня принесли Тебѣ сіи дары, воздай нетлѣнное вмѣсто тлѣннаго, небесное вмѣсто земнаго, вѣчное вмѣсто временнаго; домы ихъ и житницы наполни всякими благами. Огради ихъ, Господи, силою Твоихъ святыхъ Ангеловъ и Архангеловъ, и какъ они помнили святое имя Твое на землѣ, помяни ихъ въ царствѣ Твоемъ, и въ семъ вѣкѣ не оставь ихъ.

Господи помилуй.

---

[6]) Diptycha (δίπτυχα)—складныя таблицы, на которыхъ писались имена живыхъ и умершихъ для поминовенія, — греческое слово, оставленное безъ перевода въ подлинникѣ; изъ него видно, что предъ этимъ читались диптихи, хотя объ нихъ и не упоминается выше, какъ замѣчаетъ Бунзенъ, ук. соч. p. 475.

Діаконъ.

Молитесь о жизни и благоденствіи Патріарха и почтеннаго отца нашего архіепископа отца (N такого-то), чтобы Христосъ Богъ нашъ сохранилъ жизнь его на многіе годы и на спокойныя времена.

Священникъ. Патріарха нашего, почтеннаго отца Абуну (N, такого-то [1]), сохраняя сохрани намъ на многіе годы и на спокойныя времена, чтобы онъ совершенно исполнялъ должность святаго первосвященства, которая ему ввѣрена Тобою, по волѣ Твоей святой и блаженной, вѣрно преподавая слово истины и пася народъ Твой въ святости и правдѣ. Даруй ему и намъ миръ и спасеніе во всѣхъ отношеніяхъ; и молитвы его, которыя онъ совершаетъ о насъ и о всемъ народѣ Твоемъ, равно какъ и тѣ, которыя совершаются нами о немъ, пріими ихъ къ Себѣ на жертвенникъ Твой мысленный, небесный, какъ благоуханіе фиміама. Также всѣхъ враговъ его, видимыхъ и невидимыхъ, скоро сокруши и покори подъ ноги его; его же сохрани въ мирѣ и правдѣ, въ святой церкви Твоей.

Господи помилуй.

Діаконъ.

Молитесь объ отцахъ нашихъ епископахъ, гдѣ бы они ни были, чтобы Христосъ Богъ нашъ сохранилъ жизнь ихъ на многіе годы, на спокойныя времена, и пощадилъ насъ.

Священникъ.

Помяни, Господи, православныхъ епископовъ, въ какомъ бы мѣстѣ они ни были, священниковъ, діаконовъ, иподіаконовъ, чтецовъ, пѣвцовъ, заклинателей (exorcista), монаховъ, дѣвственницъ, вдовицъ, сиротъ, преданныхъ воздержанію, и мірянъ тѣхъ, которые соединены супружествомъ, и тѣхъ, которыя воспитываютъ дѣтей, тѣхъ, которые сказали намъ: помяните насъ, и которые не сказали,

---

[1]) Въ подлинникѣ: Anba; вѣроятно тоже что *Абуна*, какъ называется у Абиссинцевъ первый Епископъ или Митрополитъ. По изслѣдованію Ренодота у Коптовъ старшій Епископъ, председательствующій на соборѣ, называется подобнымъ же именемъ: Akbar. T. 1 p. 411.

которыхъ мы знаемъ и которыхъ не знаемъ, враговъ и друзей нашихъ; Господи, помилуй ихъ.

Господи помилуй. Помяни, Господи, прочихъ православныхъ, которые находятся на всей землѣ.

Діаконъ.

Молитесь о прочихъ православныхъ, которые находятся на всей землѣ, чтобы Христосъ Богъ нашъ былъ благостенъ къ нимъ и помиловалъ ихъ, и пощадилъ насъ.

Священникъ.

Господи помилуй. Помяни, Господи, сіе мѣсто, святилище Твое и всѣ жилища православныхъ отцевъ нашихъ.

Діаконъ.

Молитесь о безопасности сего мѣста и всѣхъ мѣстъ православныхъ отцевъ нашихъ, пустынниковъ и отшельниковъ (Eremita et Anachoreta) и тѣхъ, которые живутъ въ нихъ, и о безопасности всего міра, чтобы Христосъ Богъ нашъ сохранилъ ихъ отъ всякаго зла, и пощадилъ насъ.

Священникъ.

Всѣ города, страны, и области, и всѣ домы вѣрныхъ, и всѣхъ насъ сохрани въ православной вѣрѣ до послѣдняго дыханія; ибо это—единственная надежда наша.

Господи помилуй. Помяни, Господи, предстоящихъ, которые участвуютъ съ нами въ молитвахъ.

Діаконъ.

Молитесь о предстоящихъ, которые здѣсь участвуютъ съ нами въ молитвахъ, чтобы Христосъ Богъ нашъ сохранилъ ихъ и помиловалъ ихъ, и пощадилъ насъ.

Священникъ.

Отцевъ и братьевъ нашихъ и прочихъ, въ какихъ-бы странахъ они ни были, сохрани съ нами защитою воинства святыхъ силъ; и избавь насъ отъ огненныхъ стрѣлъ діавола, и отъ всѣхъ козней діавольскихъ, и отъ всякихъ сѣтей тщеславія.

Господи помилуй.

Священникъ.

Помяни, Господи, всѣхъ тѣхъ, которые поручили намъ поминать ихъ въ молитвахъ и прошеніяхъ нашихъ къ Тебѣ,—

Діаконъ.

Молитесь о всѣхъ, которые поручили намъ поминать ихъ въ молитвахъ и прошеніяхъ нашихъ, чтобы Христосъ Богъ нашъ избавилъ ихъ отъ всякаго зла.—

Священникъ. Которыя мы приносимъ Тебѣ, Христе Боже нашъ, особенно въ это время сего святаго приношенія: о комъ мы всегда совершаемъ поминовеніе и кого каждый изъ насъ имѣетъ въ умѣ, о тѣхъ поминовеніе, которое совершается сегодня, да будемъ имъ какъ бы крѣпкою стѣною, превышающею всѣ нападенія демоновъ и козни злыхъ людей.

Діаконъ.

Молите Бога со страхомъ.

Священникъ.

Помяни, Господи, мое ничтожество и смиреніе души моей, и подай мнѣ, чтобы я понималъ, сколь велико достоинство предстоять мнѣ предъ святымъ Твоимъ жертвенникомъ. Оттони отъ меня всѣ похоти безумія и юности, и да не будетъ это (служеніе) тяжко для меня, когда нужно будетъ давать отчетъ въ тотъ страшный день. Избавь меня и отъ всѣхъ дѣйствій силы противника, и не погуби меня за неправды мои, и не прогнѣвайся на меня во вѣки, и не соблюдай противъ меня золъ моихъ, но яви мнѣ благость Твою ко мнѣ, и избавь меня недостойнаго по множеству милости Твоей ко мнѣ,—*тономъ Бытія* [1]),—чтобы мнѣ благословлять Тебя всегда во всѣ дни жизни моей.

Господи помилуй. Помяни Господи, сіе священническое святое Твое собраніе и весь священническій чинъ.

---

[1]) Выраженіе: *тономъ Бытія* (tono Genesis), вѣроятно, здѣсь означаетъ такой тонъ рѣчи, какой вообще приличенъ заключительной части произносимой молитвы, т. е. возвышенный и трогательный, и какимъ въ частности читалась книга Бытія.

Діаконъ.

Молитесь о семъ святомъ священническомъ собраніи и о всемъ чинѣ православныхъ священниковъ, чтобы Христосъ Богъ нашъ утвердилъ ихъ въ православной вѣрѣ даже до послѣдняго дыханія.

Священникъ.

И весь священническій чинъ православныхъ, и весь народъ, который стоитъ предъ Тобою. Помяни насъ, Господи, Господи, въ милосердіи и милостяхъ, и истреби неправды наши, о благій, любящій людей Боже. Будь помощникомъ нашимъ, чтобы мы служили святому имени Твоему.

Господи помилуй. Благослови собранія наши.

Діаконъ.

Молитесь о семъ собраніи нашемъ и о всякомъ собраніи православныхъ народовъ, чтобы Христосъ Богъ нашъ благословилъ и совершилъ ихъ въ мирѣ и отпустилъ намъ грѣхи наши.

Священникъ.

Идолослуженіе совершенно истреби изъ міра; сатану и всѣ злыя силы его скоро сокруши и низложи подъ ноги наши; соблазны и виновниковъ ихъ укроти, чтобы окончились пагубныя раздѣленія ересей; гордость сердца враговъ святой Церкви Твоей, Господи, какъ всегда такъ и нынѣ ниспровергни; скоро сдѣлай имъ извѣстною слабость ихъ; обуздай ихъ ненависть, лукавства, и козни, и злословія, которыми они возстаютъ на насъ, и сдѣлай ихъ всѣ тщетными; разсѣй замыслы ихъ, Боже, разсѣявшій совѣтъ Ахитофела (2 Цар. XV, 34). Возстань Господи Боже, и да разсѣются всѣ враги Твои, и да бѣгутъ отъ лица Твоего всѣ, ненавидящіе святое имя Твое (Псал. LXVII, 2), а народъ Твой съ благословеніями тысячу разъ тысящными и десять тысячь разъ десятитысящными, да творитъ волю Твою [1]).

---

[1]) По замѣчанію Ренодота (ibid. p. 45) въ нѣкоторыхъ Коптскихъ спискахъ послѣ каждаго отдѣла изложенныхъ просительныхъ молитвъ вставляется не переведенное греческое выраженіе: κύριε ἐλέησον (Господи помилуй), т. е. для пѣнія народомъ или хоромъ пѣвчихъ.

Діаконъ.

Сидящіе встаньте.

Священникъ.

Освободи плѣнныхъ, избавь тѣхъ, которые терпятъ нужду, насыть алчущихъ, укрѣпи малодушныхъ, возстанови падшихъ, утверди стоящихъ, обрати заблуждшихся, приведи всѣхъ ихъ на путь спасенія Твоего, причисли всѣхъ ихъ къ народу Твоему; избавь насъ отъ грѣховъ нашихъ; будь, Господи, для насъ стражемъ и покровителемъ во всемъ.

Діаконъ.

Смотрите къ востоку.

Священникъ.

Ты—Богъ, превысшій всѣхъ начальствъ и властей, силъ и господствъ, и всякаго имени, какое можетъ именоваться, не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ (Еф. I, 21); Ты—Тотъ, предъ Которымъ стоятъ тысячи тысячъ и десятки тысячъ и десять разъ тысячи тысячъ святыхъ Ангеловъ и Архангеловъ, служа Тебѣ; предъ Тобою предстоятъ два преславныя живыя существа, одаренныя шестью крыльями, исполненныя очей, серафимы и херувимы; двумя крыльями они закрываютъ лица свои предъ невидимымъ и непостижимымъ для ума Божествомъ Твоимъ, двумя закрываютъ ноги свои и двумя летаютъ [1]);

Священникъ возвышеннымъ голосомъ.

Каждый изъ нихъ постоянно величаетъ Тебя святымъ; но со всѣми, которые величаютъ Тебя святымъ, пріими также и наше священіе отъ насъ, Господи, чтобы намъ вмѣстѣ съ ними восхвалять Тебя, говоря:

Народъ.

Святъ, Святъ, Святъ.

---

[1]) По замѣчанію Ренодота, здѣсь священникъ въ первый разъ дѣлаетъ знаменіе креста надъ предложенными дарами.

Священникъ.

По истинѣ исполнены небеса и земля святой славы Твоей, чрезъ единороднаго Сына Твоего, Господа, Бога, Спасителя и Царя всѣхъ насъ, Іисуса Христа. Исполни сію жертву Твою, Господи, благословенія, которое отъ Тебя происходитъ, чрезъ наитіе на нее [1]) Духа Твоего Святаго (Аминь [2]), и благословеніемъ благослови (Аминь [3]), и очищеніемъ [4]) очисти (Аминь) сіи досточтимые дары Твои, предложенные предъ Тобою, сей хлѣбъ и сію чашу. Ибо единородный Сынъ Твой, Господь, Богъ, Спаситель и Царь всѣхъ насъ, Іисусъ Христосъ, въ ту ночь, въ которую Онъ предалъ себя самаго, чтобы пострадать за грѣхи наши, предъ смертію, которую по собственной волѣ Своей Онъ принялъ за всѣхъ насъ,—

Народъ.

Вѣруемъ.

Священникъ.

Взялъ хлѣбъ въ свои святыя, непорочныя, чистыя, блаженныя и животворящія руки, и воззрѣлъ на небо къ Тебѣ Богу, Отцу своему и Господу всѣхъ и благодарилъ.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

И благословилъ его,

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

И освятилъ его,

---

[1]) Въ подлинникѣ: super illam, какъ будто относится къ благословенію (benedictio), а не къ жертвѣ (Sacrificium), но это, вѣроятно, ошибка переводчика или издателя. Renaud. T. I. p. 46.

[2]) и [3]) Здѣсь дѣлается второе и третье знаменіе креста надъ св. дарами.

[4]) У Бунзена (ук. соч. p. 481), вѣроятно, по ошибкѣ опять напечатано: благословеніемъ (benedictione)), вмѣсто: purificatione, какъ у Ренодота.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

И преломилъ его, и подалъ его своимъ святымъ ученикамъ и чистымъ апостоламъ, сказавъ: пріимите, ядите отъ него всѣ вы, сіе есть тѣло Мое, за васъ ломимое и за многихъ предаваемое въ оставленіе грѣховъ; сіе творите въ Мое воспоминаніе.

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Подобнымъ образомъ и чашу послѣ вечери (взялъ и въ ней) растворилъ вино и воду, и благодарилъ,

Народъ.

Аминь.

Сященникъ.

И благословилъ ее,

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

И освятилъ ее,

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

И вкусилъ [1]) и подалъ ее своимъ преславнымъ святымъ ученикамъ и апостоламъ, сказавъ: пріимите, пейте изъ нея всѣ вы, сіе есть кровь Моя новаго завѣта, за васъ проливаемая и за многихъ предаваемая въ оставленіе грѣховъ; сіе творите въ мое воспоминаніе.

Народъ.

Аминь.

---

[1]) См. Настоящ. Сбор. Литур. Вып. 2. стр. 93. Прим. 1.

Священникъ.

Ибо всякій разъ, какъ вы ядите отъ сего хлѣба и пьете изъ сей чаши, вы возвѣщаете смерть Мою, и исповѣдуете воскресеніе Мое, и совершаете память о Мнѣ, доколѣ Я приду.

Народъ.

Смерть Твою возвѣщаемъ, Господи.

Священникъ.

Нынѣ, Боже Отче всемогущій, мы возвѣщаемъ смерть единороднаго Сына Твоего, Господа, Бога, Спасителя и Царя всѣхъ насъ, Іисуса Христа, и исповѣдуемъ святое воскресеніе Его и возшествіе Его на небеса, и сѣдѣніе Его одесную Тебя, Отче, и ожидаемъ втораго пришествія Его, когда Онъ придетъ съ небесъ, страшнаго и исполненнаго славы, при концѣ сего вѣка, когда Онъ придетъ судить міръ въ правдѣ и воздастъ каждому по дѣламъ его или хорошее или худое. [1]).

Народъ.

По милосердію Твоему, Господи, а не по грѣхамъ нашимъ.

Священникъ.

Ты—тотъ, предъ которымъ мы предлагаемъ сіи святые дары изъ того, что Твое, Отче Святый.

Діаконъ.

Поклонитесь Богу со страхомъ.

Священникъ.

Просимъ и умоляемъ благость Твою, Человѣколюбецъ: не посрами насъ вѣчнымъ посрамленіемъ, не отвергни насъ рабовъ Твоихъ, не отгони насъ отъ лица Твоего, и не скажи намъ: не знаю васъ; но дай воды главамъ нашимъ и источникъ слезъ очамъ нашимъ, чтобы намъ день и ночь оплакивать предъ Тобою грѣхи

---

[1]) Ренодотъ въ примѣчаніи на это мѣсто говоритъ, что эта молитва въ Коптской литургіи читается на греческомъ языкѣ (graece dicitur in liturgia Coptica) по особенному уваженію къ ея древности, подобно нѣкоторымъ другимъ краткимъ формуламъ, произносимымъ или священникомъ, или діакономъ, или народомъ. Ibid. p. 318.

наши; ибо мы—народъ Твой и овцы стада Твоего. Истреби неправды наши и отпусти грѣхи наши, которые мы совершили волею или неволею, съ вѣдѣніемъ или безъ вѣдѣнія, тайно или явно, которые мы знаемъ или которые мы забыли, и которые знаетъ Святое имя Твое. Услышь, Господи, моленіе народа Твоего, воззри на воздыханія рабовъ Твоихъ; и за мои грѣхи или за нечистоты моего сердца не лиши народъ Твой наитія Святаго Духа Твоего.

Народъ.

Помилуй насъ, Боже Отче всемогущій.

Священникъ обертываетъ свои руки покровомъ и дѣлаетъ знаменіе креста надъ народомъ и тотчасъ говоритъ возвышеннымъ голосомъ:

Ибо народъ Твой и Церковь Твоя умоляютъ Тебя, говоря: *и тотчасъ обращаетъ взоры къ востоку.*

Народъ.

Помилуй насъ, Боже Отче всемогущій.

Священникъ.

Помилуй насъ, Боже Отче всемогущій.

Діаконъ.

Поклонитесь Богу Отцу всемогущему.

Священникъ произноситъ призываніе тайно:

И пошли свыше съ святой высоты Твоей, и изъ готоваго жилища Твоего, и изъ неописаннаго нѣдра Твоего, и отъ престола царства славы Твоей, Утѣшителя Духа Твоего Святаго, пребывающаго въ лицѣ [1]) Твоемъ, неизмѣняемаго и непреложнаго, Господа, животворящаго, глаголавшаго въ законѣ, пророкахъ и апостолахъ; — который находится вездѣ и наполняетъ всѣ мѣста, и не удерживается мѣстомъ; который свободно, собственною властію производитъ, по волѣ Твоей, чистоту въ тѣхъ, кого

[1]) Въ подлинникѣ Коптскомъ читается *ипостась* (hypostasis), какъ замѣчаетъ Ренодотъ, quòd una sit personarum Trinitas, in propria persona sua. Ibid. p. 320.

избираетъ, а не какъ служитель; который простъ въ природѣ своей и многоразличенъ въ дѣйствіяхъ своихъ; источникъ божественныхъ дарованій, диносущенъ Тебѣ, отъ Тебя исходитъ, общникъ престола царства славы Твоей вмѣстѣ съ единороднымъ Твоимъ Сыномъ, Господомъ, Богомъ, Спасителемъ и Царемъ всѣхъ насъ, Іисусомъ Христомъ,—на насъ рабовъ Твоихъ и на сіи досточтимые дары, предложенные предъ Тобою, на сей хлѣбъ и на сію чашу, чтобы они очистились и преложились.

Діаконъ.

Будемъ внимательны.

Народъ.

Аминь.

Священникъ, знаменуя тѣло трижды, возвышеннымъ голосомъ:

И чтобы Онъ содѣлалъ сей хлѣбъ тѣломъ Христовымъ,

Народъ.

Аминь.

Священникъ, знаменуя кровь трижды:

И сію чашу также содѣлалъ драгоцѣнною кровію новаго завѣта,

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Того же Господа, Бога, Спасителя и Царя всѣхъ насъ, Іисуса Христа,

Народъ.

Аминь.

Священникъ.

Чтобы они были всѣмъ намъ, которые будемъ принимать ихъ, полезны къ пріобрѣтенію вѣры безъ сомнѣній, любви безъ лицемѣрія, совершеннаго терпѣнія, твердой надежды, увѣренности, огражденія, здравія, радости и обновленія души, тѣла и духа, во славу Святаго имени Твоего, въ блаженное общеніе жизни вѣчной и нетлѣнной, и въ оставленіе грѣховъ.

Народъ.

Какъ было и пр.

Священникъ.

Чтобы какъ въ семъ, такъ и во всемъ прославлялось, благословлялось и превозносилось имя Твое великое, святѣйшее, досточтимое и благословенное, съ Іисусомъ Христомъ, возлюбленнымъ Сыномъ Твоимъ, и Святымъ Духомъ.

Священникъ.

Миръ всѣмъ.

Народъ.

И съ духомъ твоимъ.

Священникъ.

Еще будемъ благодарить Бога всемогущаго и пр. *Остальное нужно заимствовать изъ литургіи Василія* [1]).

---

[1]) Въ литургіи Василія эта молитва, имѣющая заглавіе: *прежде раздробленія*, и дальнѣйшее, читается такъ: «Еще будемъ благодарить Тебя, Боже всемогущій, Отецъ Господа Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, что Ты удостоилъ насъ стоять на семъ святомъ мѣстѣ и воздѣвать руки наши и служить святому имени Твоему. Еще будемъ молить Его, чтобы Онъ содѣлалъ насъ достойными общенія и причащенія божественныхъ и безсмертныхъ Его таинъ, святаго тѣла и драгоцѣнной крови Христа Его, всемогущій Господь Богъ нашъ». *Народъ.* Аминь. *Когда священникъ скажетъ это благословеніе, то, взявъ правою рукою шелковый покровъ и обратившись къ западу, знаменуетъ тѣмъ покровомъ народъ, держа руку надъ дискосомъ; когда же читается благословеніе, діаконы произносятъ молитву; а священникъ обратитъ лице и глаза къ тѣлу, которое положено на дискосъ, и скажетъ:* Богъ да помилуетъ насъ и благословитъ насъ, да освѣтитъ насъ лицемъ своимъ (Пс. XLVI, 2) и помилуетъ насъ. *Потомъ священникъ возьметъ святое тѣло правою рукою и вложитъ въ лѣвую, и положитъ палецъ на тѣло, съ боку Деспотика* (Despoticum, или по выраженію Коптовъ Isbodicon, отъ δεσποτικὸν, т. е. просфора, изъ которой вынимается Агнецъ, или самый Агнецъ, Ренод. T. 1. p. 259), *или большей частицы въ томъ мѣстѣ, гдѣ сдѣланъ переломъ, и скажетъ:* тѣло святое. *И сниметъ свой палецъ съ тѣла, и вложитъ въ чашу, и обмакнетъ конецъ своего пальца въ драгоцѣнную кровь; потомъ вынетъ палецъ изъ крови, и опять сдѣлаетъ знаменіе кровію надъ кровію въ видѣ славнаго креста, и скажетъ:* и драгоцѣнная кровь самого Христа, всемогущаго Господа Бога нашего. *Потомъ вынетъ изъ чаши свой палецъ, орошенный драгоцѣнною кровію, и сдѣ-*

Молитва раздробленія [1]) къ Отцу.

Боже, предъизбравшій насъ въ достоинство сыновъ чрезъ Іисуса Христа Господа нашего, благоволеніемъ воли Твоей, къ славѣ и хвалѣ благодати Твоей, которую Ты даровалъ намъ чрезъ возлюбленнаго Твоего, чрезъ котораго совершено наше спасеніе, и чрезъ драгоцѣнную кровь котораго дано намъ оставленіе грѣховъ, благодаримъ Тебя, Господи, Боже Отче всемогущій, что Ты содѣлалъ насъ, насъ грѣшниковъ, достойными стоять предъ Тобою на семъ святомъ мѣстѣ и совершать святое и небесное сіе таинство, чтобы, какъ Ты содѣлалъ насъ достойными совершать это, такъ содѣлались мы достойными и общенія и причащенія ихъ. Ты, который отверзалъ очи слѣпыхъ, отверзи очи сердецъ нашихъ, чтобы намъ отгнать отъ себя всѣ мраки злобы и нечестія, которое подобно бѣльму, дабы мы могли возвести очи наши къ сіянію святой славы Твоей. И какъ Ты очистилъ уста раба Твоего пророка Исаіи, когда одинъ Серафимъ взялъ клещами горящій уголь съ жертвенника, и подошелъ къ нему, и сказалъ ему: вотъ это коснулось устъ твоихъ, и удалены будутъ беззаконія твои и очищены будутъ всѣ грѣхи твои (Исаі. VI, 6. 7), такъ сдѣлай и съ слабыми грѣшниками, жалкими рабами Твоими. Сподоби освятить души наши, тѣла наши, уста и сердца наши, и даруй намъ тотъ истинный уголь, который сообщаетъ жизнь душамъ, тѣламъ и духамъ нашимъ, который есть святое тѣло и драгоцѣнная кровь Христа Твоего, не къ осужденію, или такъ, чтобы намъ подпасть подъ судъ, и не къ посрамленію или къ плачу о грѣхахъ нашихъ, чтобы намъ не недостойно причащаться ихъ и не сдѣлаться виновными за нихъ, и чтобы множество благодѣяній Твоихъ, Господи,

---

лаетъ имъ знаменіе креста на тѣлѣ, надъ переломомъ, съ боку большей частицы, и внизу съ внѣшней стороны тѣла, изображая одинъ крестъ надъ кровію и два надъ тѣломъ. Діаконъ скажетъ: молитесь. *Священникъ:* миръ всѣмъ. *Народъ:* И съ духомъ твоимъ.

[1]) Т. е. произносимая при раздробленіи св. Агнца, или предъ молитвою: *Отче нашъ.*

не было для насъ причиною тягчайшаго и большаго осужденія, если мы окажемся неблагодарными къ Тебѣ, виновникъ благъ. Но даруй намъ Святаго Духа Твоего, чтобы съ чистыми сердцами, и свѣтлыми совѣстями, и непостыднымъ лицемъ, непритворною вѣрою, совершенною любовію и твердою надеждою, мы имѣли смѣлость съ дерзновеніемъ молиться, произнося святую молитву, которую возлюбленный Сынъ Твой предалъ друзьямъ своимъ, святымъ ученикамъ и апостоламъ, сказавъ имъ: когда захотите молиться, молитесь такимъ образомъ, и говорите: Отче нашъ, сущій на небесахъ (Матѳ. VI, 9).

Молитва послѣ: Отче нашъ.

Священникъ.

Просимъ Тебя, Боже Отче всемогущій, не введи насъ въ искушеніе, но избавь насъ отъ лукаваго; діавольскія дѣйствія отгони отъ насъ; козни отъ замысловъ злыхъ людей сдѣлай всѣ тщетными. Охраняй насъ всегда животворящею десницею Твоею Ты, покровитель нашъ и помощникъ нашъ, чрезъ Христа Іисуса Господа нашего, которому и проч.

Молитва наклоненія [1]) *къ Отцу.*

Боже, который такъ возлюбилъ насъ и далъ намъ достоинство сыновъ, чтобы мы назывались и были сынами Божіими, наслѣдниками Твоими, Боже Отче, и сонаслѣдниками Христа Твоего; приклони слухъ Твой и услышь насъ повергшихся предъ Тобою; и очисти внутренняго нашего человѣка сообразно съ святостію единороднаго Твоего Сына, котораго мы готовимся принять духомъ; и да убѣгутъ отъ насъ прелюбодѣяніе и всякій нечистый помыслъ, ради Бога, который (родился) отъ Дѣвы,—высокомѣріе и древнее зло, которое есть гордость, ради Того, который смирилъ самого Себя за насъ,—страхъ, ради Того, который во плоти пострадалъ для насъ и воздвигъ побѣдное знаменіе креста,—тщеславіе, ради Того, который принималъ удары и бичеваніе за насъ и не отвращалъ ли-

---

[1]) Т. е. произносимая при наклоненіи головъ присутствующими на литургіи.

ца Своего отъ посрамленія заплевателями,—зависть, человѣкоубійство, раздоръ и ненависть, ради Агнца Божія, который взялъ грѣхъ міра,—гнѣвъ и злопамятство, ради Того, который пригвоздилъ ко кресту рукописаніе нашихъ грѣховъ. Да убѣгутъ демоны и діаволъ, ради Того, который разсѣялъ властителей нечестія и явно восторжествовалъ надъ силами мрака. Всѣ злые и земные помыслы далеко отвергнемъ отъ себя, ради Того, который возшелъ на небеса, чтобы такимъ образомъ намъ очиститься и принять сіи чистыя тайны и быть совершенно чистыми въ душахъ, тѣлахъ и духахъ нашихъ, дабы сдѣлаться причастниками тѣла, равно какъ и образа бытія (formae), и удѣла Христа Твоего и проч.

Другая молитва благодарственная.

Какое благословеніе, или какую хвалу, или какую благодарность мы можемъ воздать Тебѣ, Боже, любящій людей, за то, что намъ, которые были поражены осужденіемъ на смерть и погружены во глубину грѣха, Ты возвратилъ свободу, и даровалъ намъ сію безсмертную и небесную пищу, и открылъ намъ сію тайну, совершенно сокрытую отъ вѣковъ и родовъ, чтобы нынѣ открылась началамъ и властямъ небеснымъ изъ Церкви многообразная премудрость Твоя (Еф. I, 9. III, 5)? Боже, который премудро управляешь дѣлами нашими, сподоби, чтобы мы уразумѣли сію величайшую милость Твою и величіе отеческаго попеченія Твоего о насъ и Твоей благости. По истинѣ Тебѣ приличествуетъ всякая слава, величіе, честь и власть, прежде всѣхъ вѣковъ, Отче, Сыне и Святый Душе, нынѣ и проч.

Иная молитва благодарственная.

Призри, Господи, на сихъ рабовъ Твоихъ, которые наклонили головы свои предъ святою славою Твоею; подай имъ оставленіе грѣховъ ихъ, благослови ихъ всякими духовными благословеніями и огради ихъ Твоею могущественною десницею. Утверди ихъ въ любви Твоей; внѣдри страхъ Твой въ сердца ихъ; открой очи душъ ихъ, чтобы сіялъ надъ ними свѣтъ Божества Твоего, снабди ихъ дарами

Святаго Твоего Духа; облеки ихъ всеоружіемъ Твоимъ; сохрани ихъ подъ тѣнію благости Твоей; избавь ихъ отъ злыхъ дѣлъ діавола и всѣ дѣла его скоро сокруши подъ ногами ихъ. Сподоби ихъ совершать святыя заповѣди Твои; внѣдри въ нихъ желаніе вѣчныхъ Твоихъ благъ; веди ихъ отъ мира къ миру; укрѣпи ихъ воинствами святыхъ Ангеловъ Твоихъ; благослови дѣла рукъ ихъ; направь всякій путь ихъ и управь жизнь ихъ; повели быть тому, что для нихъ благотворно и благопристойно; и чтобы они хорошо устрояли то, что имъ ввѣрено, и мы вмѣстѣ съ ними содѣлались достойными благодати Твоей и возсылали къ Тебѣ царственныя хвалы, которыя слѣдуютъ величеству Твоему; и даруй намъ имѣть дерзновеніе предъ Тобою, предстательствомъ и проч. [1]).

---

4) Общая Еѳіопская литургія.

Нѣтъ сомнѣнія, что Африканскіе Еѳіопы или Абиссинцы получили отъ Александрійской Церкви такую форму литургіи, которая употреблялась въ этой Церкви со временъ апостольскихъ и которая сохранилась въ составѣ той или другой изъ разнообразныхъ литургій, совершаемыхъ у Абиссинцевъ нынѣ подъ разными названіями—Отцевъ Церкви, Апостоловъ и даже Іисуса Христа и св. Маріи. Между тѣмъ извѣстная у нихъ краткая форма литургіи въ Еѳіопскомъ текстѣ Апостольскихъ постановленій, какъ сказано о ней въ своемъ мѣстѣ, не представляетъ полнаго евхаристическаго богослуженія ни въ общеупотребительномъ ни въ древнѣйшемъ видѣ [2]); изъ прочихъ же Еѳіопскихъ литургій опредѣленно нельзя

---

[1]) У Коптовъ, какъ замѣчаетъ Ренодотъ, много молитвъ, произносимыхъ на литургіи при раздробленіи Св. даровъ, предъ молитвою и послѣ молитвы: *Отче нашъ*, и благодарственныхъ, которыя впрочемъ довольно согласны между собою по мыслямъ; изъ нихъ одна или двѣ или болѣе читаются по усмотрѣнію священнодѣйствующаго. Ibid. p. 322.

[2]) См. выше. Наст. Сбор. Вып. 3. стр. 5.

указать на которую-нибудь, какъ на самую близкую къ древнѣйшей формѣ; всѣ онѣ носятъ слѣды позднѣйшихъ измѣненій и дополненій по обстоятельствамъ времени. Но если можно судить о преимущественной близости къ апостольскому преданію той или другой литургической формы по глубокому уваженію къ которой-нибудь изъ нихъ со стороны самихъ христіанъ, владѣющихъ ею съ древнихъ временъ, и по всеобщей употребительности ея между ними, то изъ всѣхъ Еѳіопскихъ литургій, которыхъ насчитывается до двѣнадцати [1]), въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія такъ называемая *общая Еѳіопская литургія*.

Сами Еѳіопы называютъ эту литургію *Апостольскою*, не по имени какого-либо одного Апостола, но общимъ именемъ Апостоловъ (Apostolorum) [2]). Въ такомъ названіи, конечно, выражается только увѣренность ихъ въ томъ, что преданная Апостолами форма евхаристическаго богослуженія сохранилась въ этой литургіи, хотя настоящій ея видъ, по обширному развитію всѣхъ частей своихъ, по обилію молитвъ и по другимъ очевиднымъ признакамъ, принадлежитъ позднѣйшему времени. Дѣйствительность апостольской основы въ этой литургіи доказывается и самымъ содержаніемъ ея въ главнѣйшихъ частяхъ и важнѣйшими евхаристическими изреченіями, согласными вообще съ апостольскими литургіями. Ближайшимъ образомъ она по чинопослѣдованію своему и по выраженіямъ нѣкоторыхъ молитвъ представляетъ сходство съ греческою литургіею св.

---

[1]) Ренодотъ, упомянувъ, что Еѳіопы имѣютъ *двѣна цать* литургій (Lit. Or. Coll. T. I. p. 172), кромѣ этой общей, изчисляетъ (ibid. p. 498) слѣдующія девять; 1) Іоанна Евангелиста; 2) Православныхъ Никейскихъ 318 отцевъ, 3) Св. Епифанія; 4) Іакова Серугенскаго, 5) Іоанна Златоустаго, 6) Господа нашего Іисуса Христа, 7) Св. Маріи, 8) Св. Григорія Богослова, 9) Діоскора.—Людольфъ (Comm. in. Hist. Aeth. p. 341) называетъ еще двѣ: 10) Св. Василія и 11) Св. Кирилла, и прибавляетъ, что всѣ эти двѣнадцать литургій общи какъ Коптамъ, такъ и Абиссинцамъ, только у Коптовъ особенно употребляются извѣстныя три. Тоже говорятъ: Wansleb (Hist. de l'Egl. Alex. p. 120. и д.), Lebrün (Explic. de la messe. T. II. p. 407) и другіе.

[2]) Liturgia Apostolorum, у Ренодота, ibid. p. 498. Oratio Eucharistica Apostolorum, у Людольфа, ibid. p. 341.

Евангелиста Марка и Коптскою литургіею св. Кирилла Александрійскаго. Это обстоятельство совершенно понятно послѣ того, какъ раскрыто близкое отношеніе этихъ двухъ послѣднихъ литургій между собою и историческое происхожденіе Ееіопскихъ литургій изъ Александрійской Церкви [1]). Такимъ образомъ разсматриваемая Ееіопская литургія, при общей апостольской основѣ, прямо примыкаетъ къ типу Александрійскихъ литургій. Еще частнѣе и опредѣленнѣе объясняется ея внутренній и внѣшній характеръ сопоставленіемъ съ Копто-Іаковитскими литургіями. Существуетъ мнѣніе, что она находится въ самой тѣсной связи съ главнѣйшею изъ всѣхъ Копто-Іаковитскихъ литургій—такъ называемою Василіевою, именно произошла отъ послѣдней, какъ переводъ отъ своего подлинника или копія съ своего оригинала. Это мнѣніе основывается на количественномъ равенствѣ ихъ содержанія, на одинаковости постепеннаго хода ихъ чинопослѣдованій, на весьма близкомъ и почти буквальномъ сходствѣ нѣкоторыхъ молитвъ той и другой [2]). Нельзя не признать справедливости изложенныхъ основаній такого мнѣнія, ясно представляющихся при сличеніи текстовъ обѣихъ литургій; но такъ какъ Коптская Василіева не имѣетъ самостоятельности, а составлена изъ разныхъ древнихъ литургій послѣ времени св. Василія великаго, котораго имя она носитъ не по всей справедливости [3]), и такъ какъ между ею и общею Ееіопскою есть и разности довольно значительныя (напр. въ самыхъ важныхъ изреченіяхъ при освященіи св. даровъ нѣтъ буквальнаго сходства), то необходимо ограничить упомянутое мнѣніе; не отвергая совершенно влія-

---

[1]) Бунзенъ излагаетъ всѣ эти три литургіи параллельно и находитъ у нихъ много общаго. Hippol. B. II. p. 465—498.

[2]) Объ отношеніи Коптской Василіевой литургіи къ Ееіопской Ренодотъ въ одномъ мѣстѣ выражается такъ: ex illa expressa est Aethiopica communis (T. I. p. 172); въ другомъ: ex ea composita est Aethiopum liturgia (ibid. p. 524); а въ предварительномъ разсужденіи о Коптскихъ Алексадрійскихъ литургіяхъ прямо говоритъ: canon generalis Aethiopum, qui communem liturgiae formam continet, Basilianae liturgiae Copticae quaedam liberior versio est (ibid p. XCVI).

[3]) См. выше, стр. 48. и Вып. 2. стр. 81.

нія полнѣйшей и общеупотребительнѣйшей Коптской литургіи (какова Василіева) на общую Абиссинскую вслѣдствіе продолжительной зависимости Абиссинской Церкви отъ Копто-Іаковитской, точнѣе надобно сказать, что Еѳіопская литургія, произшедши изъ одного съ Коптскою Василіевою источника, именно Александрійской Марковой или Кирилловой литургической формы, могла въ послѣдствіи времени дополняться и видоизмѣняться въ несущественныхъ частяхъ и второстепенныхъ молитвахъ съ нѣкоторою зависимостію, впрочемъ не рабскою и безусловною, отъ такъ называемой Василіевой Коптской литургіи [1]). Этимъ объясняется, почему Абиссинцы не называютъ своей общей литургіи Василіевою, не смотря на ея сходство съ послѣднею, и еще признаютъ другую съименемъ Василія; и самъ Ренодотъ, рѣшительно утверждающій упомянутое мнѣніе, вообще объ Еѳіопскихъ литургіяхъ въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ: „въ литургіяхъ ихъ (Еѳіоповъ) есть многое такое, что иначе не можетъ быть объяснено, какъ по каѳолическому ученію объ Евхаристіи, т. е. призываніе Святаго Духа, которое всѣ онѣ представляютъ, и преимущественно то особенное исповѣданіе (confessio) предъ причащеніемъ, которое они приняли отъ Александрійской Церкви“ [2]).

Это замѣчаніе ученаго Ренодота во всей силѣ относится къ разсматриваемой Общей Еѳіопской литургіи по тому значенію, какое она имѣетъ между всѣми прочими Еѳіопскими литургіями и въ тамошней церковной практикѣ. Она названа *общею* какъ потому, что можетъ совершаться и совершается во всѣ дни года, между тѣмъ какъ прочія совершаются только въ особыхъ случаяхъ, такъ и по-

---

[1]) Зависимость этой литургіи отъ такъ называемой Василіевой, употребляемой у неправославныхъ Коптовъ-Іаковитовъ, была причиною того, что въ нее вошло нѣсколько мыслей, выраженныхъ неточнымъ образомъ и подавшихъ поводъ причислять Абиссинцевъ къ Іаковитамъ, какъ увидимъ ниже. Ср. Binterim. Die vorzügl. Denkwürdigk. B. IV. T. 2. p, 266. Вѣроученіе и богосл. Египет. Христіанъ (Коптовъ). А. П. У. СПБ. 1856. стр. 24 и д. Современный бытъ Іаковитовъ. Софоніи Еп. Новомир. Одесса 1866 стр. 33. Востокъ Христіанскій. Богослуж. Абиссиновъ. Еп. Порфирія Усп. Кіевъ. 1869. стр. 67 и дал.

[2]) Praefatio къ T. I.

тому, что изъ ней заимствуются при совершеніи прочихъ Еѳіопскихъ литургій нѣкоторыя части или нѣкоторыя молитвы, недостающія въ нихъ [1]). Она отличается особенною полнотою священнодѣйствій и молитвъ, предваряющихъ самое совершеніе таинства Евхаристіи, сопровождающихъ его и послѣдующихъ за нимъ, такъ что въ настоящемъ своемъ видѣ не можетъ быть признана очень древнею. Всѣ вставки позднѣйшаго времени, какія замѣчаются въ другихъ древнихъ литургіяхъ, въ ней также находятся и доказываютъ постепенное ея дополненіе и распространеніе. Кромѣ того она представляетъ въ сравненіи съ ними ту особенность, что, составляя общую форму евхаристическаго богослуженія, изъ которой дѣлаются заимствованія для другихъ случаевъ, содержитъ въ себѣ даже избытокъ частныхъ молитвъ, которыя вѣроятно не всѣ произносятся при каждомъ служеніи этой литургіи. Такъ о нѣкоторыхъ изъ предварительныхъ молитвъ замѣчаютъ [2]), что онѣ не относятся собственно къ ежедневному богослуженію, хотя и внесены въ списокъ этой литургіи, но составляютъ отдѣльныя молитвословія, произносимыя при освященіи новыхъ принадлежностей литургіи, каковы молитвы надъ дискосомъ, потиромъ, лжицею и звѣздицею, которыя дѣйствительно по содержанію своему таковы, что могутъ быть читаемы при освященіи этихъ предметовъ, когда они вновь устрояются для священнаго употребленія. Во всякомъ случаѣ какъ эти второстепенныя священнодѣйствія съ своими молитвами, такъ и существенныя части литургіи, сохранившіяся въ разсматриваемомъ литургическомъ спискѣ у народа, издавна живущаго отдѣльною отъ вселенской Церкви жизнію, своимъ замѣчательнымъ согласіемъ съ православною восточною литургіею представляютъ убѣдительное доказательство глубокой древности и вселенскаго авторитета этой послѣдней.

---

[1]) Generalis vocatur, omnibus indifferenter festis usurpanda, говоритъ Людольфъ въ ук. соч. p. 340. Cum ex illa peti debeant, quae omnibus aliis aeque conveniunt, говоритъ Ренодотъ въ ук. соч. Т. 1. p. 524.

[2]) Ренодотъ ibid p. 525.

Еѳіопская литургія въ первый разъ издана въ Римѣ въ 1548 году Абиссинскимъ Архимандритомъ Петромъ, называвшимся по Абиссински *Тесфа-Сіонъ*, съ Латинскимъ переводомъ, сдѣланнымъ учеными его сотрудниками; причемъ ими дано было ей и самое названіе *общей* (canon universalis) по вышеизъясненнымъ причинамъ. Но такъ какъ этотъ переводъ частію по недостаточному знанію Еѳіопскаго языка переводчиками, частію по незнакомству западныхъ ученыхъ съ обрядами и богослужебною терминологіею восточной Церкви, оказался не совсѣмъ правильнымъ, то Ренодотъ сдѣлалъ новый переводъ этой литургіи съ Еѳіопскаго на латинскій языкъ, и издалъ его въ своемъ Сборникѣ восточныхъ литургій съ объяснительными примѣчаніями [1]). Затѣмъ были и другія изданія какъ прежняго такъ и новаго перевода, начиная съ Брюссельскаго 1550 года до Бунзенова 1853 г. Настоящій русскій переводъ сдѣланъ съ Латинскаго языка при сличеніи упомянутыхъ изданій.

ЧИНОПОСЛѢДОВАНІЕ ОБЩЕЙ ЕѲІОПСКОЙ ЛИТУРГІИ.

Собесѣдованіе (съ Богомъ) предъ началомъ Литургіи.

Аллилуіа. А я, по множеству милости Твоей, войду въ домъ Твой, поклонюсь святому храму Твоему въ страхѣ Твоемъ (Псал. V, 8).

Буду славить Тебя, Господи, всѣмъ сердцемъ моимъ, потому что Ты услышалъ слова устъ моихъ (Пс. CXXXVII, 1).

Предъ Ангелами буду пѣть Тебѣ, поклонюсь предъ святымъ храмомъ Твоимъ (Пс. CXXXVII, 1. 2).

Священники Твои облекутся правдою, и святые Твои возрадуются (Пс. CXXXI, 9).

---

1) Tom. 1. p. 496—545. Binterim. ук. соч. рад. 269. Augusti, Denkwürd B. IV. p. 347.

Окропи меня иссопомъ, и буду чистъ; омой меня, и буду бѣлѣе снѣга (Пс. L, 9).

Многократно омой меня отъ беззаконія моего, и отъ грѣха моего очисти меня (Пс. L, 4); и отъ умысловъ удержи раба Твоего (XVIII, 14).

Хлѣбъ небесный далъ имъ; хлѣбъ ангельскій ѣлъ человѣкъ (Пс. LXXVII, 24. 25).

Буду омывать въ невинности руки мои, и обходить жертвенникъ Твой, Господи (Пс. XXV, 6).

Я обошелъ бы и принесъ бы въ Его скиніи жертву славословія (Пс. XXVI, 6) [1]).

Ты приготовилъ предо Мною трапезу въ виду враговъ моихъ; умастилъ елеемъ голову мою, и чаша моя преисполнена (Пс. XXII, 5); чашу спасенія пріиму, и имя Господне призову (Пс. CXV, 4); о Господи, спаси же! О Господи, споспѣшествуй же! (Пс. CXVII, 25).

Благословенъ грядущій во имя Господне; благословляемъ васъ изъ дома Господня (Пс. CVII, 26). Аминь.

Радуйся святая Церковь, огражденная стѣною, испещренною маргаритами и топазомъ. Ты—ковчегъ изъ чистаго золота, въ которомъ сокрыта манна, хлѣбъ сходящій съ неба и дающій жизнь всему міру.

Прежде всего священникъ произноситъ слѣдующія молитвы о церкви и алтарѣ.

Господи Боже нашъ, Ты—одинъ святый и даровавшій всѣмъ святость невидимою силою Твоею. Просимъ и умоляемъ Тебя, Боже, ниспошли Духа Твоего святаго на сію Церковь и на сей алтарь и на всѣ сосуды его. Освяти ихъ, чтобы совершилось въ нихъ славное таинство Твое. И нынѣ благослови, освяти и очисти насъ отъ всякой скверны и плотской нечистоты, и да не останется затѣмъ ничего изъ нечистаго грѣха; но содѣлай намъ сію Церковь и сей алтарь сосудомъ избраннымъ и драгоцѣннымъ, какъ серебро очи-

---

[1]) По переводу 70 Толковниковъ.

Наказъ и пункты депутату отъ Св. Синода въ Екатерининскую коммиссію о сочиненіи проекта новаго уложенья.

20 марта 1767 года, въ Москвѣ, въ собраніи св. Синода, члены его разсуждали по поводу Высочайшаго манифеста императрицы Екатерины II объ учрежденіи коммиссіи для сочиненія проекта Новаго Уложенья. Синодальнымъ членамъ предстояло выбрать изъ своей среды депутата въ эту коммиссію и составить въ руководство ему наказъ, съ изложеніемъ въ немъ тѣхъ нуждъ русскаго церковнаго общества, какія Синодъ считалъ надобнымъ представить на обсужденіе будущей коммиссіи.

Не всѣ члены св. Синода были тогда въ Москвѣ на лицо. Преосвященные — Гавріилъ (Кременецкій), архіепископъ петербургскій и ревельскій, Аѳанасій, епископъ ростовскій и ярославскій, Порфирій, епископъ бѣлгородскій и обоянскій, и Сильвестръ, епископъ переславскій и дмитровскій, находились въ своихъ епархіяхъ. Такимъ образомъ выборъ синодальнаго депутата пришлось отложить на нѣкоторое время. По одной изъ приложенныхъ къ манифесту императрицы статей обряда, относившихся до выбора дворянскихъ депутатовъ въ коммиссію, тѣ дворяне, которые не имѣли возможности лично присутствовать на выборахъ, должны были присылать свои голоса письменно. Примѣняясь къ этому правилу, собравшіеся синодальные члены—Дмитрій, митрополитъ новгородскій и воликолуцкій, Палладій, епископъ рязанскій и шацкій, и Симонъ,

архимандритъ новоспасскій [1]), рѣшили послать указы къ отсутствующимъ сочленамъ, чтобы они какъ возможно скорѣе представили въ Синодъ письменныя извѣстія о томъ, кому довѣряютъ они свой голосъ на предстоящихъ выборахъ синодальнаго депутата. Вмѣстѣ съ тѣмъ Синодъ поручалъ имъ въ непродолжительномъ времени сочинить и представить на синодальное разсмотрѣніе пункты, „кто что разсудитъ ко взнесенію депутату въ наказъ, до церкви и духовенства принадлежащее“.

Указы къ преосвященнымъ отправлены были на слѣдующій же день съ нарочными синодскими солдатами, которымъ было приказано привезти въ Москву и отвѣты синодальныхъ членовъ на счотъ избранія депутата.

Къ 11 апрѣля отъ всѣхъ четырехъ архіереевъ требуемые документы уже были получены въ Синодѣ. Преосвященные Аѳанасій и Гавріилъ поручали свои голоса новгородскому митрополиту, Порфирій—архіепископу крутицкому, а епископъ Сильвестръ отозвался, что въ выборѣ депутата онъ полагается на св. Синодъ. Епископъ бѣлгородскій, получивъ 31 марта указъ Синода, успѣлъ на другой же день съ тѣмъ-же нарочнымъ отправить даже и пункты для наказа будущему депутату; другіе преосвященные обѣщали не медля заняться составленіемъ этихъ пунктовъ и прислать ихъ въ Синодъ въ самомъ скоромъ времени.

Между тѣмъ въ Москвѣ въ Синодѣ также начались подготовительныя работы для составленія наказа будущему депутату. Нашли необходимымъ предварительно заняться слѣдующимъ дѣломъ: изъ алфавита Кормчей книги выписать „о тѣхъ регулахъ, которые на соборахъ отъ греческихъ императоровъ сопряжены съ церковными нуждами и правилами“; изъ Духовнаго Регламента выписать пункты касательно истребленія суевѣрій и утвержденія истинной вѣры, и составить перечень именныхъ указовъ и синодальныхъ опре-

[1]) Въ собраніи въ тотъ разъ не присутствовали Иннокентій, еп. псковскій и рижскій, и Амвросій, архіеп. крутицкій и можайскій.

дѣленій прошлыхъ лѣтъ по тому же предмету; составить реэстръ тѣхъ разсужденій, какія происходили въ прежніе годы въ Синодѣ по вопросу о брачныхъ разводахъ; и, наконецъ, сдѣлать опись опредѣленій и приговоровъ св. Синода относительно раскольниковъ. Оберъ-секретарь раздѣлилъ трудъ составленія означенныхъ выписокъ и указателей между синодскими секретарями.

Къ выбору депутата предполагали приступить не медля. Синодъ пригласилъ участвовать въ этомъ избраніи, на-равнѣ съ синодальными членами, бывшаго тогда въ Москвѣ тверскаго епископа Гавріила (Петрова), пользовавшагося особливымъ благоволеніемъ императрицы. Но такъ какъ преосвященный Гавріилъ долженъ былъ по волѣ государыни ѣхать въ то время въ Тверь, то онъ донесъ Синоду, что свой голосъ при выборѣ депутата ввѣряетъ Иннокентію псковскому.

25 апрѣля было назначено днемъ избранія депутата. Собравшись въ синодальной крестовой палатѣ, члены св. Синода сначала говорили о порядкѣ балотировки. Разсудили, что за епископа переславскаго, который въ своемъ донесеніи заявилъ, что онъ соглашается на общій выборъ, балотировать будетъ оберъ-прокуроръ св. Синода г. Мелисино; онъ-же при балотированіи новгородскаго митрополита возьметъ шары за петербургскаго и ростовскаго архіереевъ; при балотированіи епископовъ псковскаго и крутицкаго возьмутъ шары: за бѣлгородскаго архіерея—митрополитъ новгородскій, за тверскаго—епископъ рязанскій.

Затѣмъ всѣ встали съ своихъ мѣстъ. Первенствующій членъ св. Синода митрополитъ новгородскій Дмитрій сказалъ возгласъ и, послѣ троекратнаго возглашенія „Христосъ Воскресе“, прочиталъ псаломъ „Услышитъ тя Господь въ день печали“ и другой „Господи силою Твоею возвеселится царь“, тропарь „Спаси Господи люди Твоя“, пасхальный кондакъ, „Предстательство христіанъ непостыдное“, и заключилъ молитвою „Владыко многомилостиве“. Когда потомъ всѣ сѣли по мѣстамъ, былъ прочитанъ Высочайшій манифестъ съ приложеніями и особая на этотъ случай присяга, пе-

реданная въ Синодъ изъ Сената. Далѣе оберъ-прокуроръ Синода предложилъ собранію реэстръ синодальныхъ членовъ, какъ находившихся въ собраніи, такъ и отсутствовавшихъ; въ реэстрѣ былъ включенъ и преосвященный тверской Гавріилъ. По реэстру вслѣдъ за тѣмъ начали балотированіе. Митрополитъ новгородскій получилъ полное число избирательныхъ шаровъ, то есть 9; преосвященные Гавріилъ, Иннокентій и Амвросій—по 7; еп. Палладій—6; архимандритъ Симонъ — 5; еп. Порфирій — 4; преосвящ. Аѳанасій и Сильвестръ—по 2; наконецъ, преосвящ. Гавріилу тверскому положено было 8 избирательныхъ шаровъ.

Когда оказалось, что избирательными шарами единогласно выбранъ синодальнымъ депутатомъ въ коммиссію митрополитъ Дмитрій, то всѣ присутствовавшіе въ собраніи встали и принесли его преосвященству поздравленіе. Онъ съ своей стороны сказалъ собранію рѣчь, въ которой выразилъ, что хотя, по слабости своего здоровья и по многимъ своимъ прежнимъ трудамъ, онъ не чувствуетъ въ себѣ душевныхъ и тѣлесныхъ силъ для такого великаго дѣла, однакожъ, подражая столь великому и высокоматернему попеченію Ея Императорскаго Величества о своихъ вѣрноподданныхъ, не отрицается отъ послушанія, поручаемаго ему обществомъ по власти Божіей; въ заключеніе ораторъ просилъ себѣ у собранія содѣйствія и наставленія въ предстоявшемъ великомъ дѣлѣ.

Депутатъ былъ выбранъ; надо было теперь позаботиться о составленіи наказа ему. Пункты заблаговременно, какъ мы видѣли, затребованные отъ синодальныхъ членовъ, находившихся въ отсутствіи, были получены въ Синодѣ еще въ 10 мая; но чтеніе и обсужденіе присланныхъ статей началось въ Синодѣ уже спустя слишкомъ мѣсяцъ. Въ это время, нужно думать, сочинялся тотъ „Нотатъ“ или проектъ наказа, о которомъ скажемъ ниже.

Съ наступленіемъ іюня синодальный оберъ-прокуроръ Мелисино „по должности своей напоминалъ Синоду“ о скоромъ приближеніи срока для сочиненія депутатскаго наказа, причомъ счолъ надобнымъ и отъ себя предложить „надлежащіе до церкви и общества“ „пунк-

ты, сочиненные вопросами, къ разсужденію для сочиненія выбранному отъ Св. Синода къ проекту Новаго Уложенія депутату Наказа". Пункты, сочиненные Мелисино, написаны были въ самомъ либеральномъ направленіи [1]). Предлагая св. Синоду внести въ депутатскій наказъ все то изъ нихъ, „что за полезное усмотрится", оберъ-прокуроръ выражалъ желаніе, чтобы въ томъ случаѣ, если какіе пункты разсудится совсѣмъ отмѣнить, было сдѣлано Синодомъ надлежащее объясненіе, „для какихъ законоправильныхъ причинъ они къ отмѣнѣ слѣдують". Однако не встрѣчается ни одного упоминанія о предложеніи Мелисино въ документахъ синодальныхъ собраній, занимавшихся выработкой депутатскаго наказа. Нужно думать, что пункты Мелисино и не подвергались офиціальному разсмотрѣнію въ собраніяхъ св. Синода, хотя кажется не остались, какъ замѣчено будетъ ниже, безъ нѣкоторой доли вліянія при писаніи наказа.

13 іюня происходило въ Синодѣ первое собраніе для обсужденія пунктовъ, присланныхъ синодальными членами—архіереями бѣлгородскимъ, ростовскимъ, переславскимъ и петербургскимъ [2]). Синодъ посвятилъ четыре собранія (13, 20 и 25 іюня и 2 іюля) чтенію этихъ пунктовъ, причомъ они подвергались общему совѣщанію о томъ, что изъ нихъ нужно включить въ составъ депутатскаго наказа и что слѣдуетъ отмѣнить. По отмѣткамъ, которыя сдѣланы нами въ примѣчаніяхъ къ издаваемому Наказу и Пунктамъ можно видѣть, какія изъ статей были обработаны по пунктамъ, сочиненнымъ членами Синода, находившимися въ отсутствіи [3]).

---

[1]) Они напечатаны въ «Чтеніяхъ въ Имп. Общ. Исторіи и Др. Россійскихъ при Моск. Унив.» 1871, кн. 3-я, смѣсь, стр. 114—119.

[2]) Первый изъ нихъ прислалъ 9 пунктовъ, второй 8, третій 26, четвертый 38. Подлинные пункты находятся въ архивѣ св. Синода, въ I томѣ «дѣла по коммисіи о уложеньѣ» 1767 года. Копія съ нихъ—въ рукописи с.-петербургской Духовной Академіи № 415.

[3]) Здѣсь отмѣтимъ нѣкоторые изъ пунктовъ, «отставленныхъ» синодальнымъ собраніемъ и не вошедшихъ въ наказъ. Изъ пунктовъ *Гавріила* петербургскаго: о томъ, чтобы учонимъ священникамъ и діаконамъ предъ неучоными, хотя-би

Въ слѣдующее собраніе Синодъ занялся пересмотромъ „сочиненнаго на конференціи пр. Сената и св. Синода 19 мая 1755 г. протокола и реэстра главамъ, принадлежащимъ къ сочиненію новаго Уложенія“ [1]). Св. Синодъ имѣлъ въ виду представить чрезъ

и старѣйшими предстояніе и преимущество имѣть (п. 3); о построеніи церквей въ селахъ, гдѣ ихъ нѣтъ, чтобъ одна отъ другой были не далѣе, какъ въ 10 верстахъ (п. 8); *Сильвестра:* объ умноженіи епархій въ русскомъ государствѣ (п. 12); о возведеніи на епископство не столько по ученію, сколько по доброжительству (п. 13). *Аѳанасій* ростовскій предлагалъ установить, чтобы во всей Россійской Имперіи каждый крестьянинъ отдавалъ своихъ сыновей отъ 7 до 13 лѣтъ своему приходскому священнику, діакону или причетнику, для обученія грамотѣ, букварю и катихизису, «чрезъ что познаніе христіанскаго закона вкоренится и грубость нравовъ ихъ исправляться будетъ» (п. 2). *Гавріилъ* петерб. также писалъ, чтобы при каждой городской и сельской церкви завести школы для маленькихъ приходскихъ ребятъ, которые еще не могутъ работать, и священникамъ съ діаконами обучать ихъ катихизису и грамотѣ въ удобное время (п. 14). По поводу этихъ заявленій Синодъ рѣшилъ внести въ наказъ о «принужденіи обывателей, чтобы приходили въ церковь и послѣ литургіи обучать ихъ краткимъ молитвамъ и 10 Господнимъ заповѣдямъ» (ср. въ издаваемыхъ пунктахъ VIII, 1).

[1]) Какъ извѣстно, въ 1754 году при Сенатѣ была учреждена, по повелѣнію императрицы Елизаветы Петровны коммисія для сочиненія новаго уложенія (П. С. З. XIV, 10,283), которая при обсужденіи положеній, касающихся церковныхъ дѣлъ, должна была приглашать къ участію представителей духовной власти. На общей конференціи Сената и Синода въ маѣ слѣдующаго года былъ составленъ (какъ видно изъ журн. син. собранія 4 іюля 1767 г.) слѣдующій «реестръ главъ, принадлежащихъ къ сочиненію новаго уложенія». *15 глава.* 1) О содержаніи христіанамъ себя въ страхѣ Божіемъ. 2) О слушаніи имъ ученія пастырей, объ исповѣди и о причастіи св. Таинъ. 3) О штрафѣ съ неисповѣдывающихся. 4) О количествѣ его. 5) О виновныхъ въ такомъ преступленіи въ третій разъ. 6) * О штрафованіи священниковъ за написаніе неисповѣдавшихся исповѣдывавшимися. 7) О исповѣди въ отлучкахъ. 8) О недѣланіи никакихъ дѣлъ въ приказахъ въ воскресные и праздничные дни. 19) О непродажѣ во время крестныхъ ходовъ питій въ кабакахъ. 10) * О штрафахъ съ разговаривающихъ въ церкви. 11) О нехожденіи никому въ праздники прежде литургіи на поклоны. 12) * О нехожденіи въ церквахъ нищимъ. 13) О сборѣ въ церквахъ въ 3 кошелька. 14) * О дачѣ подвижныхъ антиминсовъ знатнымъ персонамъ. 15) * О недержаніи духовныхъ лицъ безъ объявленія. 16) * О недержаніи въ домахъ иновѣрныхъ духовныхъ особъ. 17) Объ истребленіи часовенъ и о недопущеніи нигдѣ постройки ихъ вновь. 18) * О печатаніи св. лицъ на бумагѣ съ апробаціи епарх. архіереевъ. 19) О невывозѣ въ Россію вещей съ изображеніемъ

своего депутата на обсужденіе будущей коммиссіи для сочиненія проэкта новаго уложенія тѣ опредѣленія, какія были составлены двѣнадцать лѣтъ назадъ на упомянутой конференціи по нѣкоторымъ пунктамъ „уложенныхъ" главъ, — и, пересмотрѣвъ эти прежнія опредѣленія, призналь нужнымъ немногія изъ нихъ „отставить";

страстей Христовыхъ и св. угодниковъ. 20) О писаніи иконъ добрымъ мастерствомъ и о недѣланіи рѣзныхъ и отливныхъ. 21) О запрещеніи непристойныхъ сходбищъ и наряжанія въ кумирческое платье. 22) О недѣланіи будокъ при церквахъ. 23) О благовѣстѣ не въ урочное время. *16 глава.* 1) * О сожженіи богохульниковъ. 2) * О ругающихъ словами Божію Матерь, честный Крестъ, св. угодниковъ и церк. преданія. 3) * О произносившихъ богохуленія изъ легкомыслія. 4) * Объ отсылкѣ тѣхъ, кто, слыша о богохульникахъ, не извѣститъ. *17 глава.* 1) * О смертной казни тѣхъ, кто въ церкви не дастъ совершить литургіи. 2) Объ учинившихъ соблазнъ во время литургіи. 3) * О казни явившихся въ церкви смертноубійцъ. 4) Объ обнажающихъ въ церкви ружья. 5) О дерущихся въ церкви. 6) О безчестящихъ словомъ. 7) О недопущеніи въ церкви челобитчиковъ и приказныхъ съ докладами. *18 глава.* 1) О неотступаніи россійскимъ подданнымъ отъ благочестія. 2) * Объ отступившихъ отъ благочестивой вѣры и вновь обращающихся. 3) * О суевѣріяхъ. 4) * О ложныхъ чудесахъ. 5) * О ханжахъ. *19 глава.* 1) О неученіи раскольникамъ своей ереси. 2) * О раскольникахъ, совращающихъ въ свою ересь. 3) * О попустителяхъ къ такому совращенію. 4) * О привлеченіи расколоучителей къ суду. 5) * О держателяхъ раск. книгъ и тетрадокъ. 6) * О ссылкѣ лицъ, отправляющихъ у раскольниковъ требы. 7) * О крещеніи раскольн. дѣтей и о вѣнчаніи раскольниковъ. 8) * О казни сожигателей. 9) О поступаніи съ раскольниками того уложенія по 3-й части. *34 глава.* 1) * О церк. грабителяхъ. 2) * О малолѣтнихъ, явившихся въ святотатствѣ. 3) * О грабителяхъ мертвыхъ тѣлъ. *40 глава.* 1—5) * О колдунствѣ и о волшебствѣ.—Звѣздочкой обозначены тѣ пункты, по которымъ на конференціи 19 мая 1755 г. были положены и опредѣленія. Относительно ихъ въ синодальномъ собраніи 4 іюля 1767 г. было разсуждено: 15 главы по 6-му пункту: «изъяснить, чтобы священниковъ за ложныя показанія объ исповѣдывающихся штрафовать архіереямъ, а ежели свѣтскіе къ тому ихъ будутъ принуждать и за то гонить и утѣснять, то тѣ каковому штрафу подлежать? объ ономъ депутату требовать отъ коммиссіи разсужденія». По 16-му: «написать, чтобы иновѣрныхъ наѣзжихъ духовныхъ въ свѣтскіе домы не принимали, дабы подъ видомъ ихъ іезуиты вкрадываться не могли». *16 главы,* по 1-му: «положенную богохульникамъ казнь отмѣнить, а требовать, какому за то быть наказанію. По 2 и 3-му: «требовать же, какое таковымъ преступникамъ положить наказаніе». *17 главы* по 1 пункту: «требовать, чтобъ за то казнь поумягчить». *18 главы* по 2-му: «принимать на покаяніе»; по 3 и 4-му: «напомнить депутату, чтобъ было предложено». *19 главы* по 2 и 3: «требовать опредѣленія, что съ такими

другія дополнить или измѣнить; касательно-же тѣхъ пунктовъ, которые на бывшей конференціи остались безъ обсужденій, поручилъ депутату требовать опредѣленія.

Тѣмъ временемъ, какъ въ Синодѣ начинали разборъ пунктовъ преосвященныхъ и реэстра конференціи, оконченъ былъ упомянутый выше „Нотатъ наказу для будущаго отъ св. Синода при сочиненіи проекта Новаго Уложенія депутата“. Мы ничего не можемъ сказать о томъ, кто трудился надъ сочиненіемъ Нотата. Видно, что сочинитель, руководясь, вѣроятно, приготовленными тогда въ синодальной канцеляріи указателями, внимательно пересмотрѣлъ постановленія Духовнаго Регламента и синодальные указы петровскаго времени относительно суевѣрій, и составилъ по этимъ постановленіямъ и указамъ всѣ свои статьи объ искорененіи суевѣрія. Подъ руками у него были также пункты присланные отсутствовавшими членами Синода, и пиша Нотатъ, онъ пользовался какъ мыслями, такъ и изложеніемъ ихъ. И такъ какъ притомъ онъ не могъ имѣть въ виду синодальныя рѣшенія, какія потомъ высказаны были объ упомянутыхъ пунктахъ, то много такихъ статей, которыя Синодъ призналъ достойными для внесенія въ Наказъ, сочинителемъ Нотата были оставлены безъ вниманія. О конференціи Сената и Синода 1755 года также не упоминалось въ Нотатѣ.

9 іюля Нотатъ былъ спрошенъ въ Синодѣ. Онъ представлялъ собою проэктъ наказа синодальному депутату и содержалъ въ себѣ отчасти указанія тѣхъ предметовъ, о которыхъ слѣдовало сказать въ депутатскомъ наказѣ, большею же частью почти обработанныя уже статьи, которыя можно было прямо вписывать въ Наказъ. Послѣ необработаннаго предисловія, которое подверглось потомъ наибольшей

дѣлать». По 6-му: «прибавить и о бѣглыхъ попахъ, отправляющихъ раскольнич. требы». По 7-му: «ежели не обратятся, оставить на волю». *34 гл.* по 1, 2 и 3 и *40 гл.* по 1—5 «требовать только опредѣленія, какой казни преступники подлежать». *15 гл.* по 10, 14 и 15-му и *19 гл.* по 4 и 5: «быть такъ, какъ въ тѣхъ пунктахъ написано». *15 гл.* по 18-му, *16-й гл.* по 4-му: «отставить». *17 гл.* по 3-му и *19-й* по 8-му: «принадлежитъ до свѣтскаго суда».—По всѣмъ остальнымъ пунктамъ «депутату требовать опредѣленія».

передѣлкѣ и явилось въ видѣ собственно „Наказа", въ Нотатѣ были слѣдующіе отдѣлы: „о искорененіи суевѣрія" (изъ 7-ми §§), „о принадлежащихъ до суевѣрія народныхъ обычаяхъ, что и прежде Синодъ запретить старался" (изъ 5-ти §§; эти два отдѣла составили потомъ въ новой редакціи I главу „Пунктовъ"); „о епископахъ, также и о всѣхъ монашествующихъ и церковнослужителяхъ" (изъ 12-ти §§, составившихъ II, III и IV главу „Пунктовъ"), „о устроеніи церквей" (изъ 5-ти §§, въ передѣланномъ видѣ V и VI главы „Пунктовъ"), и наконецъ „о разводахъ брачныхъ" (потомъ XI глава „Пунктовъ"). Въ отношеніи къ издаваемымъ „Наказу" и „Пунктамъ" Нотатъ былъ первоначальной ихъ редакціей, которая, какъ увидимъ, прошла чрезъ нѣсколько „апробацій", прежде чѣмъ явилась въ томъ видѣ, въ какомъ теперь напечатана. Члены св. Синода въ продолженіе двухъ собраній—9 и 11 іюля—читали Нотатъ и разсуждали, какіе изъ его пунктовъ можно было вносить въ Наказъ безъ исправленій, и что въ немъ требовалось разъяснить, измѣнить, или дополнить [1]). Нѣкоторыя же статьи Синодъ призналъ нужнымъ совсѣмъ исключить изъ Нотата; именно, были отмѣнены статьи объ отвращеніи народа отъ хожденія къ св. мѣстамъ, о привѣскахъ къ образамъ, объ избраніи архіерея и о должности его, объ избраніи монастырскихъ настоятелей, объ артосѣ и богоявленской водѣ. Отмѣненныя статьи Нотата помѣщены нами въ примѣчаніяхъ къ издаваемымъ Пунктамъ [2]).

После предварительныхъ работъ и разсужденій въ Синодѣ приступили къ окончательному составленію „Наказа". Кому была поручена эта вторичная редакція, о томъ не сохранилось свѣдѣній. Въ передѣланномъ видѣ Нотатъ распался на двѣ части: на собственно *Наказъ*, состоявшій изъ 11 статей, и на приложенные къ Наказу *Пункты объ общихъ церковныхъ нуждахъ*. При своей работѣ авторъ воспользовался всѣми тѣми указаніями для нея, ко-

---

[1]) См. въ издаваемыхъ Пунктахъ примѣч. къ IV, 6. VI, 5 и 7.

[2]) См. въ издаваемыхъ Пунктахъ примѣчанія къ I, 3. 5. II, 1. 2. VI, 6.

торыя были сдѣланы на минувшихъ синодальныхъ собраніяхъ. Соотвѣтственно съ ними однѣ статьи въ Нотатѣ были исправлены и дополнены, другія же, не получившія тогда одобренія, совсѣмъ были вычеркнуты; взамѣнъ ихъ прибавились нѣкоторыя новыя, выбранныя синодальнымъ собраніемъ изъ пунктовъ отсутствовавшихъ членовъ Синода. Такимъ образомъ во вторичную редакцію вошли слѣдующія статьи, не написанныя въ Нотатѣ: объ отмѣнѣ для духовнаго судопроизводства формы о судѣ, объ облегченіи повинностей духовенства, объ изысканіи удобнаго способа содержанія священно-церковнослужителей, о дозволеніи имъ покупки людей для услуженія, о запрещеніи иконъ съ непристойными изображеніями и книгъ съ противо-христіанскимъ и безнравственнымъ содержаніемъ, о богадѣльняхъ при городскихъ и сельскихъ церквахъ, о подтвержденіи дворянству и разнаго чина людемъ учить своихъ дѣтей закону Божію, о наблюденіи за раскольниками и за церковнымъ благочиніемъ, о подтвержденіи свѣтскимъ начальствамъ присылать къ духовному суду свѣтскихъ людей, виновныхъ по духовнымъ дѣламъ [1]). Согласно съ вышеупомянутыми указаніями редакторъ воспользовался также и реэстромъ главъ, составленнымъ на конференціи Сената и Синода въ 1755 году [2]). Затѣмъ нужно сказать, что, обработывая Нотатъ по указаніямъ Синода, онъ вновь ввелъ въ наказъ и такія статьи, о которыхъ въ синодскихъ собраніяхъ не поднималось рѣчи. Такова была первая статья Наказа о сравненіи св. Синода съ Сенатомъ силою, властію и честію; такова же была другая статья въ томъ же Наказѣ относительно церковныхъ установленій, отяготительныхъ для свѣтскихъ людей,—статья составленная совершенно въ духѣ пунктовъ Мелисино и потомъ, какъ увидимъ, отмѣненная [3]). Сверхъ

---

[1]) См. въ издаваемыхъ Пунктахъ II, 3. IV, 1. 2 и 3. VI, 3 и 4. VII. VIII, 3. 5 и 8. IX и X.

[2]) Ср. реэстръ, указанный въ одномъ изъ предъидущихъ примѣчаній, съ слѣдующими мѣстами: Нак. 4. Пункт. VIII, 5. 6. 7. 9. 10 и др.

[3]) Это былъ седьмой пунктъ Наказа: см. примѣчаніе къ § 7 издаваемаго Наказа. Для сравненія приводимъ изъ «Предложенія» Мелисино слѣд. пунктъ: «По

всего этого въ обработанной редакціи пунктовъ вновь появились двѣ отдѣльныя главы—„о бракахъ и что при оныхъ наблюдать должно“ и „о бракахъ возбраненныхъ“ (Пункты, IX и примѣчаніе къ X главѣ), — сочиненныя петербургскимъ архіепископомъ Гавріиломъ. Онѣ были прибавлены послѣ синодальнаго собранія 23 іюля, на которомъ „было спрошено и слушано сочиненіе преосвящ. Гавріила о тайнѣ супружества и разсуждено: вписать въ наказъ депутату отъ св. Синода“.

Составленные въ такомъ видѣ Наказъ и Пункты поступили на утвержденіе св. Синода 28 іюля. Въ собраніи того дня синодальные члены, съ которыми на этотъ разъ въ засѣданіи участвовалъ еще и преосвященный тверской Гавріилъ, сначала подписали „полномочіе“ синодальному депутату, составленное примѣнительно къ общей формѣ, приложенной при манифестѣ. Оно тутъ же и было вручено преосвященному Дмитрію. Затѣмъ собраніе выслушало „Наказъ“ и нашло нужнымъ сдѣлать въ немъ слѣдующія измѣненія: исключить въ 1 § слова „силою, властію и честію“, и выбросить весь § 7 объ установленіяхъ церкви неудобоисполнимыхъ для свѣтскихъ людей. Въ этой окончательной редакціи Наказъ былъ сряду переписанъ,

---

соборному изволенію св. апостолъ со всею церковью, какъ въ Дѣян. Апост. гл. XV, 23 свидѣтельствуетъ точно, заповѣдано вѣрующимъ во Христа ничто же множае возложити тяготы, развѣ нуждныхъ ко спасенію, въ той главѣ прописанныхъ, гдѣ къ отягощенію совѣсти человѣческія никакихъ постовъ не положено, да и въ другихъ мѣстахъ св. Писанія, кромѣ самоизвольныхъ постовъ не узаконено; по правилу же апостольскому 69, въ кормчей книгѣ напечатанному, хотя и назначено имѣть посты въ четыредесятницу и всего лѣта въ среды и пятки, о коихъ и на соборѣ первомъ вселенскомъ и въ другихъ упоминается, но потомъ, въ позднія и разныя времена, и еще большая уже часть времени въ посты превращена, за каковою тяжестію рѣдко кто прямо оные содержитъ: то, въ разсужденіи св. Писанія, не можно-ли о постахъ нѣкоторое увольненіе или по крайней мѣрѣ снисхожденіе сдѣлать, а наипаче для больныхъ и маломощныхъ»? (пунктъ 3-й)... «Не можно-ль чего изъ продолжительныхъ церковныхъ обрядовъ и частыхъ повтореній убавить, и не принесетъ-ли обществу пользы отмѣненіе многихъ излишнихъ праздничныхъ дней»? (п. 7-й). Съ этимъ послѣднимъ мѣстомъ ср. еще въ издаваемыхъ Пунктахъ VIII, окончаніе 10 статьи о дозволеніи мастеровымъ и земледѣльцамъ работать въ праздники.

подписанъ и врученъ синодальному депутату. Потомъ было начато чтеніе „Пунктовъ“, оконченное уже въ другомъ собраніи, 31 іюля. Читая пункты, члены св. Синода во многихъ мѣстахъ также сдѣлали поправки, отчасти дополняя статьи, отчасти измѣняя нѣкоторыя выраженія въ ихъ изложеніи [1]). Исправленная редакція „Пунктовъ“ была тогда-же, 31 іюля, подписана синодальными членами и вручена депутату. Она не была впрочемъ редакціей окончательной. Чрезъ нѣсколько дней, въ собраніи св. Синода 10 августа еще разъ переправили нѣкоторые пункты по предложенію депутата. Была передѣлана почти вся X глава о возбраненныхъ бракахъ, въ III главѣ прибавленъ 7-й пунктъ о постриженіи въ монашество, въ VI главѣ измѣненъ 7-й пунктъ о славленьѣ и въ XI главѣ 3-й пунктъ о наказаніи за прелюбодѣйство. Редакція исправленныхъ мѣстъ принадлежала синодальному депутату.

Пройдя чрезъ всѣ эти неоднократныя апробаціи, „Наказъ и Пункты“ получили наконецъ тотъ видъ, въ которомъ они издаются теперь. Они печатаются нами по засвидѣтельствованной съ нихъ копіи, которая была 13 марта 1768 года собраніемъ св. Синода вручена преосвященному Гавріилу, епископу тверскому, послѣ того какъ онъ былъ назначенъ синодальнымъ депутатомъ въ Екатерининскую коммиссію на мѣсто Димитрія Сѣченова, умершаго въ декабрѣ 1767 года [2]).

Выдавъ Наказъ своему депутату въ руководство дѣятельности его въ коммиссіи о составленіи проекта Новаго Уложенія, св. Синодъ продолжалъ и потомъ сообщать ему вопросы для предложенія ихъ на общее разсмотрѣніе въ коммиссіи.

---

[1]) Въ чомъ состояли эти поправки, можно видѣть изъ примѣчаній къ слѣдующимъ пунктамъ: I, 2. 4. II, 2. III, 1. 2. 3. 6. IV, 2. VI, 7. VII. VIII, 1. 3. IX, 22.

[2]) Эта копія хранится въ рукописи с.-петербургской духовной академіи № 415.

Такъ въ сентябрѣ 1768 года, по поводу доношенія кіевскаго митрополита о томъ, что президентъ малороссійской коллегіи требуетъ отъ него распоряженія о погребеніи мертвыхъ не при церквахъ, а за городомъ, въ особо отведенныхъ мѣстахъ, св. Синодъ рѣшилъ, что это дѣло „слѣдуетъ до генеральнаго во всѣхъ мѣстахъ учрежденія", и передалъ его своему депутату для предложенія коммиссіи о сочиненіи проекта Новаго Уложенія.

Въ 1769 году 21 января въ Синодѣ разсуждали о томъ, что въ епархіальныхъ духовныхъ правленіяхъ ни присутствующіе, ни приказные служители и пристава не получаютъ жалованья, безъ котораго нельзя содержать тѣ правленія, а обойтись безъ нихъ невозможно. Преосв. Гавріилу указали стараться, чтобы при сочиненіи проекта Новаго Уложенія, была назначена на этотъ предметъ особая сумма.

Въ томъ же году св. Синодъ возобновилъ дѣло объ учрежденіи переводческой конторы при Синодѣ для перевода книгъ, касающихся церкви и церковнаго ученія,—и предоставилъ хлопотать объ этомъ своему депутату, поручая ему, „когда будутъ разсужденія о учрежденіи духовныхъ училищъ, предложить въ коммиссіи и объ учрежденіи означенной переводческой конторы" [1]).

---

[1]) Дѣло объ учрежденія переводч. конторы началось въ 1745—1746 годахъ; тогда въ Синодѣ не разъ были разсужденія о томъ, что церковныя книги, выходящія изъ синодальной типографіи, печатаются только съ апробованныхъ прежде оригиналовъ, между тѣмъ какъ есть много и другихъ святоотеческихъ книгъ, объясняющихъ св. Писаніе и къ душеспасительному пути побуждающихъ, слѣдов., весьма нужныхъ для церкви. Св. Синодъ хотя и могъ-бы поручать искуснымъ людямъ переводъ такихъ книгъ, но свидѣтельство переводовъ для него весьма неудобно, потому что синодальные члены заняты многотруднымъ синодальнымъ и сверхъ того собственно епаршескимъ и монастырскимъ правленіемъ. Въ силу этого соображенія, а также въ виду того, что въ другихъ европейскихъ государствахъ существуютъ, какъ небезъизвѣстно, особые цензоры для разсмотрѣнія новопереводимыхъ и сочиняемыхъ книгъ, синодальные члены пришли къ мысли о необходимости учредить при св. Синодѣ переводческую контору, въ составъ которой входили-бы, какъ переводчики для перевода книгъ, назначаемыхъ св. Синодомъ, такъ и цензоры, искусные и вѣроятія достойные, для свидѣтельства переводовъ, а также богословскихъ писемъ, упомянутыхъ въ Дух.

Въ томъ же году преосвящ. Гавріилъ получилъ изъ св. Синода цѣлый рядъ новыхъ пунктовъ *въ прибавленіе* къ своему прежнему наказу. То были пункты, присланные въ Синодъ изъ малороссійскихъ епархій, отъ Арсенія митрополита кіевскаго и галицкаго, Кирилла епископа черниговскаго и новгородъ-сѣверскаго, Гервасія епископа переяславскаго и бориспольскаго, изъ кіевопечерской лавры и изъ межигорскаго монастыря. Еще въ августѣ 1767 года, вскорѣ послѣ врученія наказа и пунктовъ первому депутату, св. Синодъ послалъ къ названнымъ преосвященнымъ указы о томъ, чтобы они „сочинили и представили обстоятельные пункты о принадлежащихъ тамошнему малороссійскому духовенству какъ о владѣніи грунтовъ и маетностей, такъ и о прочихъ имъ выгодностяхъ". Пункты были получены въ Синодѣ къ маю слѣдующаго года. Дѣло замедлилось немного по той причинѣ, что пункты малороссійскаго духовенства были составляемы на общихъ совѣщаніяхъ представителей каждой протопопіи, нарочно для того собиравшихся въ свой каѳедральный городъ. Получивъ эти пункты, синодальные члены вскорѣ же приступили къ разсмотрѣнію ихъ. Начали съ пунктовъ кіевскаго митрополита,—объемистой тетради изъ 74-хъ подробнѣйшихъ статей, и, выслушавъ нѣкоторыя изъ нихъ, приказали синодальной канцеляріи сдѣлать „краткое описаніе" всѣхъ присланныхъ изъ Малороссіи пунктовъ. Описаніе было приготовлено, но чтеніе его долго не начиналось въ Синодѣ. Между тѣмъ подлинные пункты Синодъ передалъ для разсмотрѣнія своему депутату, преосвященному тверскому Гавріилу. Послѣдній, прочитавъ малороссійскіе пункты, донесъ Синоду, что по его мнѣнію одни изъ пунктовъ (65 изъ 160) имѣютъ отношеніе къ сочиненію уложенія, другіе (62) должны

Регламентѣ, если это объявитъ ихъ въ Синодѣ. Наконецъ въ 1756 г. 20 мая Синодъ вошолъ по этому дѣлу съ докладомъ къ Императрицѣ. Предполагая обезпечивать содержаніе проектируемой конторы изъ типографскихъ и другихъ доходовъ, состоящихъ въ синодальномъ вѣдѣніи, св. Синодъ не просилъ денегъ изъ государственной суммы и желалъ только оставить за собой доходы съ вѣнечныхъ памятей, отсылаемые изъ синодальнаго вѣдомства къ свѣтскому начальству на лазареты.

быть разсмотрѣны самимъ Синодомъ, а съ третьими (33) нужно обратиться въ другія вѣдомства; въ заключеніе своего отчота депутатъ просилъ у Синода опредѣленія, какіе пункты могутъ быть приписаны къ наказу его. Однако синодальное рѣшеніе по этому вопросу состоялось уже въ февралѣ слѣдующаго 1769 года. Посвятивъ три собранія (въ іюлѣ, декабрѣ и январѣ) на прочтеніе упомянутаго выше описанія, св. Синодъ выдѣлилъ изъ пунктовъ такіе, которые значились уже въ прежнемъ наказѣ депутату, или зависѣли отъ разсмотрѣнія Синода и другихъ мѣстъ, не имѣя отношенія къ проекту новаго уложенія, или о которыхъ слѣдовало „учиня справки доложить въ Синодѣ особо“. Затѣмъ остальные пункты (72) были переданы депутату, причомъ Синодъ раздѣлилъ ихъ на два разряда. Одни сообщались депутату *на разсмотрѣніе*, для того, чтобы его преосвященство, зная обстоятельства и нужды малороссійскаго духовенства, могъ заявлять о нихъ что слѣдуетъ, когда въ дирекціонной или какой другой коммиссіи трактовано будетъ о таковой матеріи“. Другіе Синодъ назначилъ „*въ прибавленіе къ наказу*, яко оные къ разсмотрѣнію о учиненіи вновь закона надлежатъ на такомъ же основаніи, какъ даннымъ депутату наказомъ и о великороссійскомъ духовенствѣ представлять и стараніе имѣть поручено“. Приводимъ здѣсь краткое оглавленіе этихъ послѣднихъ пунктовъ.

1. О подтвержденіи всѣхъ прежнихъ грамотъ и указовъ о разныхъ правахъ, преимуществахъ, вольностяхъ и обычаяхъ, которыми прежде пользовались малороссійскія церкви, монастыри и духовенство «за польскимъ владѣніемъ и подъ всероссійскою державою» (Кіевск. епархіи пунктъ 1 и 74; Кіевопеч. лавры п. 2 Черн. и Переясл. о монастыряхъ 1-е пункты).—2. О сравненіи малороссійскаго духовенства по вольностямъ и правамъ съ шляхетствомъ (К. Е. 2; К. Л. 16; Черн. о священствѣ 13; Переясл. о свящ. 8).—3. О дозволеніи ему-же, наравнѣ съ шляхетствомъ, вольной покупки и продажи земель, грунтовъ и проч. (К. Е. 8; Черн. о св. 3; Переясл. о св. 4; Межиг. монастыря 6).—4. О дозволеніи священству винокуренія и содержанія шинковъ, запрещеннаго въ 1757 году гетманскими ордерами (К. Е. 4; Черн. о м-ряхъ 10, о св. 4).—5. Объ освобожденіи отъ остоя монаст. подворьевъ (К. Е. 29; Черн. о м-ряхъ 5; К. Л. 12; Меж. м-ря 8).—6. О подтвержденіи Кіевопечерской лаврѣ права свободнаго проѣзда черезъ мостъ по Днѣпру (К. Л. 5).—7. О назначеніи при малороссійскихъ соборахъ указ-

наго числа церковнаго причта и объ увольненіи его отъ податей (К. Е. 11)— 8. Объ опредѣленіи надлежащаго числа «настоящихъ церковниковъ» къ малорос. церквамъ, вмѣсто бродящихъ школьниковъ, исправляющихъ службу временно,— объ освобожденіи ихъ, а также и церковныхъ ктиторовъ отъ народныхъ тягостей, на правахъ шляхетства, и о подчиненіи ихъ духовному суду (К. Е. 10; Черн. о св. 5; Переясл. о св. 2).—9. Объ освобожденіи остающихся въ сиротствѣ женъ и дѣтей духовенства отъ общенародныхъ тягостей и о подчиненіи первыхъ до замужества, а вторыхъ до вступленія въ службу, вѣдомству духовнаго начальства (К. Е. 5; Черн. о св. 7; Переясл. о св. 6; К. Л. 15).—10. О допрашиваніи духовенства въ свидѣтельствѣ безъ присяги, по монашеству и священству (К. Е. 61).—11. О полученіи духовенству довольства отъ приходовъ по прежнему малороссійскому обыкновенію и объ отмѣненіи указа 1765 г. о таксѣ за требы, послѣ котораго прихожане не стали давать прежде установленныхъ доходовъ (К. Е. 8).—12. Объ освобожденіи священно-церковно-служительскихъ домовъ отъ постоя (К. Е. 6; Черн. о свящ. 6; Переясл. о св. 5).—13. О назначеніи денежной суммы на содержаніе духовныхъ правленій (К. Е. 12; Черн. о св. 11 и 12).— 14. О присылкѣ людей, впадшихъ въ преступленія противъ закона Божія въ духовныя команды для церковнаго покаянія (К. Е. 72).—15. О подтвержденіи грамотъ, по которымъ кіевскія училища наименованы академіей (К. Е. 51).—16. О незабираніи въ свѣтскіе суды учениковъ кіевской академіи и другихъ училищъ безъ сношенія съ ректоромъ или префектомъ ихъ (К. Е. 52; Черн. о м-ряхъ 24).—17. Объ опредѣленіи на содержаніе кіевской академіи ежегодной денежной суммы на-равнѣ съ московской (К. Е. 54. Черн. о м-ряхъ 19 и 20).—18. О предоставленіи студентамъ первенства предъ прочими при полученіи духовныхъ и гражданскихъ чиновъ и мѣстъ (К. Е. 55).—19. Объ освобожденіи отъ постоя квартиръ, нанимаемыхъ учениками, обучающимися на своемъ коштѣ (Черн. о м-ряхъ 23).—20. Объ опредѣленіи къ церквамъ земли подъ школы и гошпитали (Переясл. о св. 1).—21. О дарованіи правъ и матеріальныхъ выгодъ сиропитательному дому при Богоявленскомъ братскомъ монастырѣ (К. Е. 56) [1]).

Мы предоставляемъ себѣ впослѣдствіи подробнѣе остановиться на малороссійскихъ статьяхъ, а также изложить нѣкоторыя замѣчанія относительно Наказа и Пунктовъ, данныхъ депутату отъ св. Синода въ 1767 году. Теперь же пока представляемъ вниманію изслѣдователей русской церковной исторіи подлинный текстъ этого Наказа и Пунктовъ, издаваемый, какъ уже было замѣчено, по копіи снятой съ нихъ въ св. Синодѣ для втораго духовнаго депутата въ коммиссію о сочиненіи проекта Новаго Уложенія—преосвященнаго Гавріила тверскаго.

---

[1]) Пункты, присланные изъ малороссійскихъ епархій, хранятся въ архивѣ св. Синода, во II томѣ «дѣла по коммиссіи о уложеньѣ».

На поляхъ означенной копіи противъ нѣкоторыхъ пунктовъ встрѣчаются собственноручныя краткія замѣтки преосвящ. Гавріила [1]) о томъ, которой изъ отдѣльныхъ частныхъ коммиссій, образовавшихся, какъ извѣстно, изъ общаго собранія депутатовъ, слѣдовало предоставить специальное обсужденіе вопроса, поставленнаго въ томъ или другомъ пунктѣ. Въ отмѣткахъ синодальнаго депутата поименованы слѣдующія изъ нихъ: коммиссія о правосудіи, ком. о благочиніи, ком. о разныхъ установленіяхъ касающихся до лицъ, ком. о имѣніяхъ, ком. о порядкѣ государства въ силѣ общаго права, ком. о городахъ, ком. объ училищахъ и призрѣнія требующихъ, ком. для остереженія противорѣчій между воинскими и гражданскими законами. Все это были коммиссіи, соприкасавшіяся съ нѣкоторыми дѣлами церковнаго вѣдомства. Нужно прибавить къ нимъ также коммиссію о государственныхъ родахъ съ выдѣлившеюся изъ послѣдней коммиссіею о среднемъ родѣ людей,—которыя выработывали между прочимъ проектъ положенія о правахъ духовенства. Но самое наибольшее отношеніе къ дѣламъ церкви и духовенства имѣла коммиссія духовно-гражданская. Ниже въ примѣчаніи приводимъ мы составленное въ этой коммиссіи: „оглавленіе будущаго проекта о духовно-гражданскихъ дѣлахъ“ [2]), изъ котораго можно видѣть, какъ была обширна

---

[1]) Всѣ онѣ указаны въ примѣчаніяхъ къ изданнымъ пунктамъ.

[2]) «Оглавленіе» было представлено на утвержденіе дирекціонной коммиссіи при меморіи отъ 11 іюня 1769 года, копія съ которой есть въ рукописи с.-петербургской дух. академіи, № 415. Оно состояло изъ слѣдующихъ 47-ми «предметовъ»: 1) О сохраненіи и подкрѣпленіи господствующей въ Россіи вѣры. 2) О богохуленіи и святохуленіи. 3) О безвѣріи. 4) О лжевѣріи. 5) О вѣроломствѣ. 6) О святотатствѣ. 7) О пустосвятствѣ. 8) О терпѣніи другихъ вѣръ. 9, 10 и 11) О распространеніи господствующей греко-россійской вѣры и о выгодахъ принимающихъ оную. 12) О мятежѣ церковномъ. 13) О почтеніи святыхъ мѣстъ и вещей. 14) О назначеніи и наблюденіи праздниковъ. 15) О сохраненіи надлежащаго порядка при крестныхъ ходахъ и при прочихъ внѣ церкви бываемыхъ духовныхъ обрядахъ. 16 и 17) О предупрежденіи разныхъ злоупотребленій бываемыхъ при наружномъ исполненіи обрядовъ церковныхъ. 18) О храмозданіи и о числѣ служителей церковныхъ. 19) О церковномъ благочиніи. 20) О церковномъ благолѣпіи. 21) О церковныхъ имѣніяхъ и доходахъ. 22) О содержаніи духовенства и доходахъ ихъ. 23) О доходахъ, получаемыхъ духовенствомъ отъ

программа занятій духовно-гражданской коммиссіи. Представляя на утвержденіе дирекціонной коммиссіи планъ своихъ трудовъ, означенная коммиссія признавалась, что она и „сама не чаяла столь великаго пространства, въ какое завело ее подробное разбирательство крайне связныхъ и отъ многихъ весьма обстоятельствъ зависящихъ дѣйствъ". Въ печати ничего почти не извѣстно о работахъ, какія происходили въ духовно-гражданской и другихъ частныхъ коммиссіяхъ, и архивъ втораго отдѣленія собственной Его Императорскаго Величества канцеляріи, заключающій въ себѣ документы объ Екатерининской коммиссіи, не мало сохраняетъ между ними памятниковъ, весьма любопытныхъ для изслѣдователей русской церковной исторіи.

Евгеній Прилежаевъ.

алтаря. 24) О доходахъ духовныхъ лицъ, которые они могутъ пріобрѣтать яко граждане, чрезъ собственные свои труды и раченіе. 25) Объ имѣніяхъ дух. лицъ. 26) О церковномъ строительствѣ, или объ управленія и распоряженіи церковнымъ имѣніемъ и доходами. 27) О взаимныхъ должностяхъ духовныхъ лицъ между собою и о степеняхъ сановъ духовныхъ. 28) О назначеніи почестей духовнымъ лицамъ. 29) О должностяхъ свѣтскихъ лицъ въ разсужденіи духовныхъ. 30) О принятіи свѣтскихъ лицъ въ чинъ духовный, и объ исключеніи изъ онаго. 31) О правительствѣ духовно-гражданскомъ. 32) О бракахъ, запрещенныхъ по родству, свойству или сватовству. 33) Объ обрядахъ и предосторожностяхъ предъ бракосочетаніемъ и при самыхъ бракосочетаніяхъ. 34) О расторженіи браковъ и о разводахъ. 35) О любодѣйствѣ. 36) О прелюбодѣйствѣ. 37) О кровосмѣшеніи. 38) О содомскомъ грѣхѣ. 39) О мужеложствѣ. 40) О скотопаденіи. 41) О насиліяхъ блудныхъ. 42) О ложной присягѣ. 43) О церковной татьбѣ и гробограбительствѣ. 44) О святокупствѣ и святоимствѣ, или симоніи. 45) О волшебствѣ. 46) О дѣтоубійствѣ. 47) О самоубійствѣ.—Каждый предметъ заключалъ въ себѣ нѣсколько членовъ, которыхъ въ общемъ итогѣ предполагалось 232.—Примѣнительно къ этому оглавленію, духовно-гражданская коммисія черезъ годъ выработала и внесла въ дирекціонную коммисію подробный «толковый планъ», который, по ея мнѣнію, «назвать-бы было можно сущимъ проэктомъ, если-бъ цѣлое уложеніе и каждая онаго часть, надъ коими всему депутатскому собранію трудиться поручено, не были названы проэктами». Отмѣтимъ имена членовъ духовно-гражданской коммисіи, подписавшихся подъ проэктомъ: Судиславскаго дворянства депутатъ Василій Баскаковъ, Орловскаго дворянства депутатъ Иванъ Фурсовъ, депутатъ отъ города Углича Иванъ Сухопрудскій, Бахмутскаго дворянства депутатъ Иванъ Кривской, «сочинитель» Иванъ Сукинъ.—Копія съ означеннаго плана имѣется въ той-же рукописи с.-петербургской дух. академіи.

НАКАЗЪ

отъ Святѣйшаго Правительствующаго Сvнода избранному, въ силу высочайшаго Ея Императорскаго Величества публикованнаго отъ 14-го декабря 1766-го года манифеста, къ Коммиссіи сочиненія проекта новаго уложенья депутату, сvнодальному члену, преосвященному Димитрію, митрополиту великоновоградскому и великолуцкому,

которому, по данному отъ Святѣйшаго Синода полномочію и довѣренности, при имѣемыхъ быть по той коммиссіи разсужденіяхъ, представить Ея Императорскому Величеству всеподданнѣйшую просьбу:

1-е. О утвержденіи Святѣйшаго Правительствующаго Синода на такомъ-же во всемъ основаніи, какъ онъ блаженныя и вѣчной славы достойныя памяти при Государѣ Императорѣ Петрѣ Великомъ установленъ и съ правительствующимъ Сенатомъ уравненъ [1]).

2-е. Чтобъ вообще установленныя святыми апостолами и на бывшихъ вселенскихъ седми и помѣстныхъ девяти соборахъ правила и узаконеніи, до церковнаго правленія принадлежащія и церковью нашею принятыя, въ своей силѣ содержаны были чрезъ высочайшее Ея Императорскаго Величества оныхъ подтвержденіе.

3-е. Тако-жъ и о введенныхъ въ кормчую нашу книгу установленныхъ въ древнія времена благочестивыми греческими императорами градскихъ законахъ, съ правилами церковными сопряженныхъ, представить же, что-бъ оныя или высочайшей Ея Императорскаго Величества апробаціи удостоены были, или особливое о томъ установленіе сдѣлать высочайше указано было; а прочіе тѣхъ градскихъ законовъ пункты, до свѣтскихъ дѣлъ принадлежащіе, оставить на разсужденіе свѣтскихъ.

4-е [2]). Что-же касается до того, чтобъ всѣ православные христіане

---

[1]) Редакція 28 іюля. Прежде статья оканчивалась такъ: «съ правительствующимъ сенатомъ силою, властію и честію сравненъ». Въ Нотатѣ этой статьи не было.

[2]) Въ копіи съ Наказа и Пунктовъ, выданной изъ св. Синода Гавріилу епископу тверскому, на полѣ противъ 4-й статьи Наказа стоитъ слѣдующая собственноручная его отмѣтка: *до полиціи*. — «Отмѣтки синодальнаго депутата»,

въ нелицемѣрномъ страсѣ Божіи себя содержали, въ воскресные праздничные и высокоторжественные дни въ церковь Божію ходили, ученія пастырей своихъ слушали, отъ всякихъ суевѣрій и праздности удалялись и повсягодно по должности христіанской исповѣдывались и святыхъ таинъ пріобщались, — о томъ, яко о первомъ христіанскомъ дѣлѣ, какъ прежнимъ уложеньемъ и другими законами, такъ и на общей, бывшей въ 755 году, у Синода съ сенатомъ конференціи особливыми пунктами разсужденіе уже положено. А нынѣ къ тому, при будущемъ о семъ трактованіи, предложить въ дополненіе слѣдующее: не разсудится-ль всего того въ помощь духовнымъ надсматривать и свѣтскимъ, положа при томъ, кто въ какой небрегомости усмотрится, по состоянію персоны пристойные штрафы, дабы и другіе, то видя, благопристойность въ томъ наблюдали; а напротивъ того священниковъ, если они надлежащаго въ томъ смотрѣнія имѣть не будутъ и фальшиво не исповѣдавшихся исповѣдавшимися и причастившимися писать станутъ, штрафовать епархіальнымъ архіереямъ безъ упущенія, только-бъ и съ свѣтской стороны никаковаго къ такому фальшивому написанію принужденія не было, о чемъ требовать надлежащаго разсужденія и подтвержденія.

5-е. А притомъ за пристойно разсуждается сдѣлать распоряженіе и о томъ, чтобъ всѣмъ свѣтскимъ людямъ, какого-бъ оные званія ни были, въ большихъ компаніяхъ (кромѣ благопристойныхъ и въ подлежащемъ мѣстѣ разсужденій) запретить между собою въ шуткахъ или озартно имѣть диспуты и распри о Бозѣ и Его всемогуществѣ, о святѣй Троицѣ, о Христѣ Спасителѣ, о священномъ писаніи, и о всемъ, что до Богопочитанія касается, ибо чрезъ такіе нескромные въ томъ поступки, а особливо отъ азартныхъ распрей, много происходитъ неистовыхъ толкованей, повреждающихъ совѣсть и благочестіе, а малоразсуднымъ подаютъ соблазнъ и развращеніе, отчего нѣкоторые подвергаютъ себя и многимъ нещастіямъ, по причинѣ о томъ на нихъ доносовъ и слѣдствіевъ [1]).

6-е. А о развращающихъ и отступающихъ отъ православныя

указанныя въ нѣкоторыхъ слѣдующихъ примѣчаніяхъ, сдѣланы тѣмъ-же преосвященнымъ, въ той-же копіи.

[1]) Сильвестра переславскаго пунктъ 1-й.

вѣры, какъ прежнія узаконеніи есть, такъ и нынѣ чтобъ безъ положенія обличеннымъ въ томъ достойной казни оставлено не было.

7-е [1]). И понеже прежніе на неисповѣдывающихся и не причащающихся денежные штрафы облегчительно положены, того ради, для удержанія отъ того небрегомыхъ людей, сверхъ изображеннаго въ имянномъ 763-го года указѣ таковыхъ на хлѣбѣ и водѣ содержанія [2]), и денежныхъ штрафовъ не разсудится-ль положить, чтобъ таковыхъ ни во свидѣтельство не принимать, ни въ чины не производить, и изъ числа честныхъ людей исключать.

8-е. Въ прочемъ пріобщаются при семъ о общихъ церковныхъ нуждахъ пункты, заключающіе въ себѣ: 1-е о искорененіи разными образами дѣлающихся между правовѣрными суевѣрій; 2-е о епископахъ и всѣхъ священно и церковнослужителяхъ; 3-е о неумноженіи церквей, чтобъ излишнихъ и свыше потребы оныхъ не было; 4-е о исправленіи мірскихъ людей, поелику они, въ силу духовнаго регламента, подлежатъ въ духовныхъ дѣлахъ суду того епископа, въ которой епархіи кто пребываетъ; 5-е когда, гдѣ и въ какое время вѣнчанію быть, и чего предъ вѣнчаніемъ наблюдать надлежитъ; при чемъ особливыми пунктами изъяснено и то, въ какомъ имянно родствѣ и свойствѣ вступать въ бракъ возбраняется 6-е о дѣлахъ, до разводовъ брачныхъ принадлежащихъ, какимъ образомъ и гдѣ оныя производить и къ рѣшенію приводить пристойнѣе

---

[1]) Предъ этимъ § была въ первомъ изложеніи Наказа еще статья (такъ что наказъ состоялъ изъ 11-ти статей), отмѣненная 28 іюля. Въ Нотатѣ она не была написана. Приводимъ ее здѣсь вполнѣ: «Впрочемъ не можно нынѣ того точно заключить, что изъ положенныхъ на соборахъ и послѣ того вшедшихъ обычаемъ въ нашу церковь установленей, нѣтъ-ли чего вообще всѣмъ свѣтскимъ людямъ отяготительнаго и ко всегдашнему исполненію невозможнаго? ибо о томъ до нынѣ ни отъ кого никакова отзыву не было, кромѣ только тово, что когда, по случаю бываемыхъ ихъ противу церковныхъ установленей проступковъ подпадаютъ они подъ церковныя эпитиміи, то оныя, а притомъ и недозволенное въ неуказные дни мясъ ядѣніе, за тягость они почитая, на соблазнъ другимъ противно тому поступаютъ. А какъ тѣ обычаи, кои въ древнія времена въ Греціи употребляемы были, съ состояніемъ здѣшняго мѣста весьма нынѣ не сходны того ради, при семъ новомъ и для нашего любезного отечества столь полезномъ дѣлѣ, долженствуетъ и съ свѣтской стороны о всемъ томъ, что между ими изъ введенныхъ въ церковь нашу обычаемъ установленій отяготительнымъ почитается, дать обстоятельное объясненіе, дабы по тому приступить было можно къ разсужденію».

9-е. И понеже все, въ оныхъ пунктахъ включенное, единственно принадлежитъ до генеральнаго разсужденія, того ради, о всемъ ономъ къ тому разсужденію предложа, проситъ всеподданнѣйше о высочайшемъ Ея Императорскаго Величества подтвержденіи, дабы и въ нашей православной Церкви и въ правительствѣ гражданскомъ, такъ, какъ въ прежнія времена греческими благочестивыми императорами излагаемыя на соборахъ правилы подтверждаемы были, особливымъ Ея Императорскаго Величества покровительствомъ подтверждены-жъ, и какъ прежнія правила, такъ и нынѣ установляемые законы съ силою гражданскихъ правъ съ дѣйствительнымъ по онымъ исполненіемъ сопряжены быть могли.

10-е. Хотя въ семъ наказѣ и во оныхъ пунктахъ о всѣхъ таковыхъ церковныхъ нуждахъ и изъяснено, но какъ Святѣйшій Сvнодъ, зная ваше достоинство и свѣдѣніе всѣхъ до Церкви принадлежащихъ правъ, избралъ васъ къ сему дѣлу депутатомъ, то потому Святѣйшій Сvнодъ надѣется, что вы не оставите и собственными своими изъясненіями о надлежащемъ къ церковному правленію подкрѣпленія учинить и ни одного случая полезнаго при разсужденіяхъ пропустить.

Подлинный подписали синодальные члены: Иннокентій, епископъ псковскій, Амвросій, архіепископъ крутицкій, Палладій, епископъ рязанскій. Да преосвященный Гавріилъ, епископъ тверскій, и синодальный же членъ Сvмонъ, архимандрить новоспасскій. — Оберъ-секретарь Михайло Остолоповъ. Секретарь Аполлосъ Наумовъ.—Іюля 28 дня 1767 года.

ПУНКТЫ

о общихъ церковныхъ нуждахъ, къ Наказу данному отъ Святѣйшаго Сvнода къ сочиненію проэкта новаго Уложенія депутату, сvнодальному члену, преосвященному Димитрію, митрополиту великоновоградскому и великолуцкому.

I. О искорененіи суевѣрія.

Ничто такъ въ обществѣ народномъ не вредно, какъ суевѣріи и суетные вымыслы, которые не только образъ лестный якобы ко спасенію подаютъ, но и Слово Божіе и истинную во Христа Спасителя нашего вѣру посрамляютъ; но какъ таковыя суевѣріи отъ давныхъ временъ однимъ только обычаемъ въ народное употребленіе вошли, то необходимая настоитъ нужда въ томъ:

1.

Чтобъ акафисты и службы въ разныхъ мѣстахъ, а особливо въ Малороссіи сложенные, такъ же и исторіи святыхъ по точной силѣ Духовнаго Регламента разсмотрѣны и изъ нихъ лишнее и ложно вымышленное исключено было; а чтобъ народнаго роптанія о томъ не происходило, то для того, не отбирая прежнихъ книгъ, новыя, съ ясными доводами издавъ, напечатать слѣдуетъ.

2.

Вредныя нѣкоторыя въ народъ вкравшіяся церемоніи, а особливо вымышленныя празднованіи, какъ-то въ девятыя и десятыя пятницы и тому подобныя, отставить, а праздновать токмо со всякимъ благоговѣніемъ во дни воскресные, и господскіе и богородичны двунадесятые, и храмовые праздники, да въ высокоторжественные и другіе статскіе свободные отъ публичныхъ работъ дни, въ кои и благовѣстъ къ литургіи имѣть въ городѣхъ по соборномъ благовѣстѣ, а въ сельскихъ церквахъ, въ случаѣ нужды, по согласію священника съ помѣщиками и прихожанами, только-бъ началу литургіи быть не позжѣе 10-го часа по полуночи [1]).

3.

Дабы ложныхъ мощей и отъ оныхъ, такъ же и отъ иконъ, ложныхъ-же чудесъ и явленій вымышляемо, а притворныхъ бѣсноватыхъ, ханжей и кликушъ отнюдь не было, епархіальнымъ архіереомъ, по своимъ при посвященіяхъ присяжнымъ обѣщаніямъ, наблюдать на-крѣпко и всячески оное истреблять, а въ случаѣ надобности, по требованіямъ ихъ, и свѣтскимъ командирамъ помогать; а если кто въ таковомъ бездѣльничествѣ окажется, то есть: какія мощи за святыя, или отъ оныхъ и отъ иконъ ложныя чудеса выдумаетъ, для таковыхъ положить наказаніи по свѣтскимъ правамъ. О чемъ не только епархіальнымъ архіереамъ и другимъ духовнымъ начальникамъ, но и свѣтскимъ командирамъ наблюдать, всякими пристойными образами отъ того отвращать, и до разглашенія не допускать, и все то истреблять, въ чемъ какое суевѣріе усмотрѣно будетъ; а притомъ духовнымъ такія стараться внушать народу наставленіи, чрезъ которыя-бъ безъ затрудненія всякому понятно было то, въ чемъ состоитъ истинная христіанская вѣра и благочестіе [2]).

---

[1]) Изложеніе этого пункта исправлено 28 іюля въ двухъ мѣстахъ: вм. «въ народъ вкравшіяся» прежде было: «церковныя»; вм. «10-го часа» прежде было «12-го часа». О благовѣстѣ у Порф. 1.

[2]) Въ Нотатѣ послѣ этого пункта былъ помѣщенъ слѣдующій: «Отъ хожденія къ мѣстамъ славимымъ чудотворными, для пѣнія соборнаго, всячески народъ отвращать, изъясняя симъ то Христа Спасителя нашего ученіе, коимъ Онъ никакимъ почитаемымъ святыми мѣстамъ, но духомъ и истиною кланяться всемогущему Богу повелѣваетъ». 9 іюля онъ исключенъ.

4.

И для того, какъ объясненныя о томъ въ Духовномъ Регламентѣ пункты, такъ и состоявшіеся имянные указы подтвердить, чтобъ тѣ, которые безъ всякаго разсужденія предлагаемаго имъ, на неложномъ словѣ Божіи основаннаго, ученія не пріемлютъ, а на ложныхъ отъ бродягъ разсказахъ, басняхъ и тетрадкахъ увѣряются, отъ того исправиться могли. А таковыя вымышленныя писмянныя тетрадки совсѣмъ истребить, и у ково оныя окажутся, таковыхъ штрафовать [1]).

5.

Чтобъ въ Москвѣ и въ городѣхъ изъ монастырей и изъ приходскихъ церквей ни съ какими образами къ жителямъ въ домы ходить и для сбору денегъ и прочаго съ образами и мѣстными свѣчами бродить допускаемо не было.

6.

Изъ градскихъ соборныхъ, и монастырскихъ, и прочихъ церквей изъ гробницъ издолбленныя колоды, рѣзные и долбленые образа отобрать, и впредь таковыя, такъ же и мелкія изъ домовъ приносимыя, иконы въ церквахъ ставить не допускать; а которыя нынѣ есть, тѣ всѣ роздать тѣмъ, отъ кого они поставлены; и кромѣ иконостасовъ и мѣстныхъ образовъ оныхъ нигдѣ не имѣть.

7.

Отправляемые безвременно и безъ потребы священниками предъ иконами внѣ церквей, на торжищахъ и въ воротахъ, съ вожженіемъ свѣчь, молебны, акафисты и прочія мольбы запретить, и построенныя часовни, понеже многіе, оставя церковь, во оныя для моленія ходятъ, вездѣ безъ остатку сломать и упразднить и впредь до строенія оныхъ ни подъ какимъ видомъ не допускать.

II. О епископахъ [2]).

1.

Епископамъ то точно исполнять должно, что они при своей хиротоніи присягою обязаны, и какъ имъ въ Духовномъ Регламентѣ предписано; а при томъ

---

[1]) Начало этого пункта въ предшествовавшей редакціи было иное, именно «Сочинить и по напечатаніи во всѣ епархіи разослать увѣщаніи: о наставленіи и исправленіи такихъ невѣждъ, которые безъ всякаго разсужденія и т. д.»; переделано 28 іюля; тогда-же прибавлено все мѣсто отъ словъ «а таковыя»... и до конца пункта. — Далѣе за нимъ въ Нотатѣ былъ написанъ слѣдующій пунктъ, исключенный 9 іюля: «Что бъ во всѣхъ церквахъ къ образамъ золотыхъ и серебряныхъ монетъ, копѣекъ и прочаго не привѣшивать, и нынѣ имѣющіяся и впредь приносимыя употреблять въ церковную казну».

[2]) Въ Нотатѣ отдѣлъ о епископахъ начинался слѣдующими двумя пунктами: 1) «Избраніе во архіереи такимъ-ли порядкомъ чинить, какъ нынѣ по достоинству усматривая Синодъ Ея Императорскому Величеству кандидатовъ представ-

не должны они сами собою по правиламъ святымъ, безъ повелѣнія, ни для чего къ Ея Императорскому Величеству приступать, также и ни въ какія мірскія дѣла, до церкви святой не принадлежащія, входить, и изъ своихъ епархій безъ дозволенія главной своей команды отлучаться.

2.

По дѣламъ духовнымъ, до ихъ разсмотрѣнія касающимся, не надлежитъ имъ собою свѣтскихъ людей въ ссылки и въ монастырское заключеніе посылать, а по изслѣдованіи кто въ чемъ виновенъ явится и какому штрафу достоинъ будетъ, въ свѣтскія команды отсылать; а наипаче отсѣченія отъ церкви и проклятія; хотя-бъ кто тому за преступленіе и подлежалъ, не представя прежде Святѣйшему Синоду, а оному безъ согласія съ Правительствующимъ Сенатомъ не чинить. Отлученіе же временное отъ входа церковнаго по Духовному Регламенту оставить на разсмотрѣніе архіерейское [1]).

3.

Чтобъ касающіяся до свѣтскихъ духовныя въ разныхъ матеріяхъ дѣла производимы были слѣдствіями, не употребляя такого порядка, каковой въ формѣ о судѣ положенъ; ибо весьма неудобно, какъ самимъ архіереямъ, такъ и ихъ консисторіямъ, оныя указнымъ по формѣ порядкомъ производить [2]).

III. О священно-и церковно-служителяхъ.

1.

Бѣлыхъ священниковъ и діаконовъ съ причетники, также и семинаристовъ, къ соборнымъ и ружнымъ церквамъ избирать и опредѣлять самимъ епархіальнымъ архіереямъ, а къ приходскимъ, хотя-бъ и прихожане не просили, изъ

ляетъ и производитъ оныхъ съ высочайшаго Ея Императорскаго Величества повелѣнія, или какъ прежде бывало, то есть по избранію и удостоенію народному». 2) «Управляющаго епархіею епископа должность состоять имѣетъ во всегдашнемъ наблюденіи какъ предписаннаго въ семъ нотатѣ, такъ и всего того, что въ законахъ, особливо-жъ о обрядахъ св. церкви предписано будетъ». Оба пункта 9 іюля отмѣнены.

[1]) Въ этомъ пунктѣ вм. слова «отсѣченія», написаннаго 28 іюля, первоначально стояло «отлученія». Конецъ пункта отъ словъ «Отлученіе же временное» прибавленъ 28 іюля. — Въ Нотатѣ вслѣдъ за этимъ пунктомъ былъ слѣдующій, отмѣненный 9-го іюля: «Избраніе-жъ настоятелей монастырскихъ оставить такъ, какъ и нынѣ, ибо объ архимандритахъ въ силу высочайшаго Ея Императорскаго Величества указу, по усмотрѣнію епархіальныхъ архіереевъ, представляются Синоду кандидаты и изъ оныхъ Синодомъ достойные производятся; а игумены и игуменьи и прочіе настоятели по достоинству епархіальными архіереями опредѣляются».

[2]) Гавріила петерб. п. 28.—Въ Нотатѣ этотъ пунктъ не былъ написанъ.

семинаристовъ производить; а ежели изъ семинаристовъ достойнаго не сыщется, то уже въ такомъ случаѣ по избранію тѣхъ церквей прихожанъ опредѣлять; но только чтобъ тѣ прихожане о непорочности избраннаго, по содержанію Духовнаго Регламента, точно засвидѣтельствовали, при чемъ о его достоинствѣ, на основаніи святыхъ правилъ, прилѣжно разсматривать епархіальнымъ же архіереомъ, наблюдая при томъ, чтобъ священникъ прежде 30-ти, діаконъ 25-ти, иподіаконъ 20-ти лѣтъ произведены не были [1]).

2.

Дать позволеніе и свѣтскимъ изъ всякихъ чиновъ, кто пожелаетъ и достоинъ будетъ, вступать въ духовные чины, коихъ не только за то не пренебрегать, но и за честь оное вмѣнять повелѣть. Чего для, если и изъ купечества и изъ подушнаго оклада достойные и съ надлежащими отпусками въ оной духовной чинъ вступить похотятъ, то и оныхъ принимать и производить позволить, для того, что подати государственныя возвращаться могутъ исключеніемъ изъ церковнаго причта малограмотныхъ и подозрительныхъ; а когда прихожане изъ неученыхъ негодного будутъ представлять, а годнаго не сыщутъ, въ такомъ случаѣ архіерею и безъ просьбы ихъ опредѣлать по своему разсмотрѣнію такихъ, кои совершенно того достойны [2]).

3.

Чтобъ по содержанію имянного 724-го году указа [3]) священникамъ и діаконамъ, въ непрестарѣлыхъ лѣтахъ овдовѣвшимъ и вступающимъ во второбрачіе, въ порокъ того не ставить, и по желаніямъ ихъ принимать и опредѣлять въ свѣтскіе чины и въ военную службу [4]), кто куда способенъ окажется, не ставя ни въ какой порокъ бываго ихъ въ духовенствѣ обращенія; и производить-бы ихъ въ чины по порядку, и по достоинству и заслугамъ, дабы они отъ другихъ никакой отличности не имѣли и тѣмъ-бы ревностнѣе службы свои оказывали.

4.

Всему духовенству ни въ какія мірскія дѣла, также за кого либо въ опекуны, паче же въ стряпчество отнюдь не входить, и въ поручительство и подряды не обязываться; напротиву-же того и ихъ подъ судъ въ свѣтскія команды (кромѣ таковыхъ, кои сами себя привяжутъ, или по важнымъ и криминальнымъ и кор-

---

[1]) Аѳанасія ростовск. п. 6. Сильв. 20.—Въ предшествовавшей редакціи пунктовъ послѣ: «иподіаконъ 20-ти» было еще написано: «чтецъ 17-ти». 28 іюля исключено.

[2]) Гавр. 17. Сильв. 20.—Вмѣсто словъ «съ надлежащими отпусками» прежде было «свободные».

[3]) П. С. З. VII, 4499.

[4]) Въ предшествовавшей редакціи это мѣсто было написано такъ: «Чтобъ.... овдовѣвшимъ безпрепятственно было дозволено вступать во второбрачіе и потомъ ихъ принимать и т. д.»; измѣнено 28 іюля.

чениымъ дѣламъ отъ духовныхъ командъ требованы будутъ) ни по какимъ другимъ дѣламъ не забирать; а поступать въ томъ по силѣ прежнихъ указовъ, дабы оные въ единственномъ Синода и епархіальныхъ архіереевъ вѣдомствѣ состояли [1]).

5.

Священниковъ и церковнослужителей точное положить число, сколько оныхъ при каждой церквѣ быть надлежитъ; а хотя донынѣ гдѣ и излишніе есть, оныхъ, также и самовольно отъ церквей и домовъ отлучившихся, мірскимъ особамъ ни кому ни подъ какимъ видомъ безъ дозволенія архіерейскаго въ домѣхъ у себя не держать; а у кого окажутся, на оныхъ прежніе или вновь штрафы положить [2]).

6.

Лишенныхъ за вины священно и церковнослужителей чиновъ, такъ же самоставовъ, клириковъ и монаховъ, безъ указовъ постриженныхъ, или волочащихся и своевольно бродящихъ, безмѣстныхъ и подозрительныхъ, по учиненіи имъ штрафовъ, яко въ тѣхъ чинахъ быть недостойныхъ, отсылать въ свѣтскія команды, и изъ нихъ самоставовъ писать въ погонщики безъ выслуги вѣчно, а прочихъ—молодыхъ въ солдаты, а негодныхъ на поселеніе [3]).

7.

Хотя по Высочайше конфирмованному отъ Ея Императорскаго Величества при духовныхъ штатахъ коммиссіи церковныхъ имѣней учрежденію, и потомъ по воспослѣдовавшимъ имяннымъ указамъ, желающимъ обоего пола людемъ постриженіе въ монашество на праздныя мѣста и дозволено на такомъ основаніи, какъ въ Духовномъ Регламентѣ изображено, однако просить, чтобъ и нынѣ, при сочиненіи Уложенья, оное на всегдашнее время Высочайше отъ Ея Императорскаго Величества подтверждено было [4]).

IV. О выгодностяхъ, принадлежащихъ священнослужителямъ.

1 [5]).

Хотя по прежнимъ указамъ въ домѣхъ священно и церковнослужителей постоевъ ставить и не велѣно, однако, какъ нынѣ по представленіямъ изъ епар-

---

[1]) Гавр. 24, Порфирія бѣлгр. п. 6, Сильв. 26.

[2]) Гавр. 18, Сильв. II, 9.

[3]) Сильв. 19. Въ предшествовавшей редакціи этотъ пунктъ оканчивался слѣдующими словами, внесенными 9 іюля, исключенными—28-го: «а если самоставы отправляли какія таинства обманомъ, оныя уничтожить и повторять отъ правильныхъ священниковъ».

[4]) Этотъ пунктъ вписанъ 10 августа.

[5]) На полѣ противъ этого пункта стоитъ слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *до полиціи*.

хей усмотрѣно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оные какъ постоемъ, такъ и полицейскою должностію и строеніемъ мостовъ отягощаются, отъ чего ихъ, также и положенныхъ къ архіерейскимъ домамъ и монастырямъ въ штатъ служителей, въ разсужденіи недостатка и малаго жалованья, необходимо слѣдуетъ облегчить, а мостовыя противъ священно и церковнослужительскихъ домовъ мостить, если отъ полиціи онаго исправлять будетъ не дозволено, изъ церковныхъ доходовъ, а гдѣ оныхъ нѣтъ, то коштомъ всѣхъ принадлежащихъ къ церкви прихожанъ [1]).

2.

Хотя о довольствіи всѣхъ священно и церковнослужителей, для отвращенія отъ симоніи, по Духовному Регламенту и положено Синоду съ Сенатомъ имѣть совѣтъ, а въ 765 году по чему имъ за требы съ прихожанъ получать высочайшимъ Ея Императорскаго Величества Указомъ учрежденіе сдѣлано [2]), но понеже многіе градскіе священно и церковнослужители, не имѣя отъ прихожанъ къ содержанію своему достаточныхъ доходовъ, въ пропитаніи себя весьма нужно содержатъ, а въ уѣздахъ довольствуются по большой части отъ хлѣбопашества, почему они не столь въ званіи своемъ, сколько въ земледѣльствѣ упражняться принуждены, а изъ ученыхъ въ села производить затѣмъ большее препятствіе состоитъ,—того ради просить, чтобъ о удовольствіи и о свободѣ ихъ отъ неприличныхъ званію ихъ работъ изыскать какой удобной способъ [3]).

3.

Въ покупкѣ имъ для послуженія мужеска и женска пола людей дать бы позволеніе, положа пропорцію, чтобъ излишнихъ имѣть не могли [4]).

4.

Что касается о безчестіи архіереовъ и прочихъ духовныхъ властей, а особливо о бою и увѣчьѣ протопоповъ и поповъ и прочихъ церковнослужителей, и ихъ женъ и дѣтей, чтобъ учинено было надлежащее законоположеніе [5]). (На полѣ противъ этого пункта прибавлено: объ ономъ-же при сочиненіи новаго Уложенья въ 755-мъ году іюня 5 дня изъ святѣйшаго синода на разсужденіе въ правительствующій сенатъ вѣдѣніемъ сообщено).

V. *О устроеніи церквей.*

1.

Чтобъ порядочно и безнужно церкви святыя во всякомъ благолѣпіи содержаны были, а имѣемыя быть вновь построенныя церкви при коликомъ числѣ

---

[1]) Гавр. 1 и 37, Аѳан. 7, Порф. 5. Въ Нотатѣ этого пункта не было.

[2]) П. С. З. XVII, 12378.

[3]) Аѳ. 1, Порф. 9, Сильв. 21.—Въ Нотатѣ не было этого пункта. Вмѣсто словъ: «просить, чтобъ» прежде было «должно».

[4]) Гавр. 4. Въ Нотатъ не былъ записанъ. На полѣ противъ этого пункта синод. депутатомъ написано: *«о имѣніяхъ»*.

[5]) Гавр. 6, Аѳ. 8, Порф. 8, Сильв. 24.

душъ каждая изъ нихъ состояла и на какомъ имянно содержанiи, о томъ точное сдѣлать учрежденiе [1]).

2.

По указу 723-го году велѣно было давать позволенiи знатнымъ персонамъ по желанiямъ ихъ въ домѣхъ своихъ для немощи ихъ, до церкви ходить недопускающей, имѣть подвижные антиминсы, съ тѣмъ, чтобъ особаго при нихъ причта не имѣть, а исправлять-бы приходскимъ священникамъ, каковыя позволенiи отъ Синода многiя были и даваны; а нынѣ таковыя въ домѣхъ церкви имѣть дозволяется-ль и до какихъ классовъ? [2])

3.

Церквей сверхъ потребы, также на имя иконъ не строить, но въ самыя тѣ именованiи, чьи иконы, устроять; а праздновать по желанiямъ въ такiе дни, въ кои служба положена.

IV. О запрещенiи неискуснописанныхъ иконъ.

1.

Хотя, по предписаннымъ въ Духовномъ Регламентѣ пунктамъ, святѣйшiй Синодъ съ самаго своего начала опредѣленiями своими и публикованными въ народъ указами, чтобъ только до точности во изображенiи святыхъ лицъ и до прочихъ церкви святой не соблазнительныхъ порядковъ ни принадлежало, народъ весьма увѣщевалъ, а напослѣдокъ и имянными Государыни Императрицы Елисавети Петровны въ 759-мъ [3]), и въ нынѣшнемъ 767-мъ годѣхъ отъ Ея Императорскаго Величества [4]) указами, чтобъ неискусно писанныхъ святыхъ образовъ не было, накрѣпко подтверждено, но при всемъ томъ и до нынѣ многiе дѣлать того не воздерживались, чего ради необходимо слѣдуетъ.

2.

Продаваемыя въ Москвѣ во всѣхъ мѣстахъ неискусно писанныя и печатаемыя съ изображенiемъ святыхъ лицъ картины и листы отобрать, а торгующимъ требовать въ томъ апробацiи отъ святѣйшаго Синода и епархiальныхъ архiереевъ.

3.

Иконъ святыхъ на непристойныхъ мѣстахъ и вещахъ не изображать, также и съ непристойными изображенiями изъ чужестранныхъ государствъ не вывозить, и въ Россiи писать запретить [5]).

---

[1]) Сильв. 25.
[2]) Сильв. 18.
[3]) П. С. З. XV, 10935.
[4]) П. С. З. XVIII, 12928.
[5]) Сильв. 2. Въ Нотатѣ не былъ написанъ.

4.

Книги, противныя христіанству и развращающія честные нравы, сочинять, вывозить, переводить, продавать и держать вовся запретить [1]).

5.

Въ домѣхъ держать образа Спасителевъ и Богоматерней съ превѣчнымъ Младенцемъ; а ежели пожелаетъ кто имѣть образа коихъ святыхъ, то оныхъ писать въ моленіи Спасителю [2]).

6.

Партикулярную по улицамъ, также при монастыряхъ и церквахъ, восковыхъ свѣчь продажу, ибо оная, яко до церкви принадлежащая, не можетъ инымъ образомъ производима быть, какъ при самыхъ церквахъ, и собираемыя съ нихъ деньги въ пользу оныхъ-же церквей употреблять [3]).

7.

Запретить священникамъ съ причтомъ бродить по разнымъ приходамъ для славленья и со святою водою безъ позыву; а только позволить для славленья ходить въ домы въ Рождество Христово въ своемъ приходѣ и другихъ приходовъ къ вкладчикамъ, дѣтямъ духовнымъ и къ прочимъ знакомымъ; а во святую недѣлю со крестомъ, и въ день Богоявленія Господня и въ храмовые праздники со святою водою, въ однихъ только своихъ приходахъ [4]).

VII. О богадѣльняхъ по городамъ.

Въ городахъ и знатныхъ селахъ при церквахъ (кромѣ государственныхъ богадѣлень) построить для неимущихъ коштомъ всѣхъ прихожанъ богадѣльни

---

[1]) Сильв. 2. Въ Нотатѣ не былъ написанъ.—Противъ пункта—отмѣтка синодальнаго депутата: *ком. о городахъ*.

[2]) Въ Нотатѣ этотъ пунктъ не былъ помѣщенъ. Написанъ 9 іюля.

[3]) Сильв. II, 12.—На полѣ противъ пункта слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *до полиціи*.—Далѣе въ Нотатѣ находится слѣдующій пунктъ, исключенный 9 іюля: «Упразднить бываемой въ святую недѣлю артосъ, также и храненіе годовой богоявленской воды».

[4]) Такъ изложенъ этотъ пунктъ по редакціи 10 августа. — Въ Нотатѣ онъ написанъ былъ такъ: «Пресѣчь хожденіе священникамъ съ причтомъ со св. водою безъ зву (кромѣ праздника Рождества Христова) въ домы, ибо оное въ другія времена чинится ими единственно для запрещенной симоніи». — 9 іюля въ собраніи Синода относительно этого пункта разсудили: «славить только въ день Рождества Христова, а со св. водою въ Богоявленіевъ день и въ храмовые праздники ходить, и то въ своихъ приходахъ, а въ чужіе не ходить».—31 іюля въ собраніи Синода внесли новую поправку, исключивъ изъ пункта слова: «ибо оное... и проч., до конца.—10 августа была предложена новая редакція.

со вспоможеніемъ для содержанія и способнѣйшаго ихъ удовольствія отъ другихъ приходовъ, и сборы отъ доброхотныхъ дателей поручить подъ надзираніе священниковъ свѣтскимъ попечителемъ [1]).

VIII. О исправленіи мірскихъ людей.

По Духовному Регламенту всякъ коего либо чина человѣкъ подлежитъ въ духовныхъ дѣлахъ суду того епископа, въ котораго епархіи пребываетъ, а епископы имѣютъ долгъ стараться о спасеніи душъ врученной имъ паствы; то потому и слѣдуетъ распоряженію быть такому:

1 [2]).

Что касается вообще, то-бъ въ православіи состоящіе обоего пола люди повиновались ученію своихъ пастырей, какъ выше сего упомянуто, и однимъ словомъ все то, что до христіанской должности принадлежитъ, безъ всякаго пренебреженія исправляли; а притомъ въ воскресные и праздничные дни и съ малолѣтними приходили въ церковь, коихъ послѣ литургіи обучать священникамъ Господней молитвы, Символа вѣры и десяти Господнимъ Заповѣдямъ, а нерадивыхъ духовнымъ пастырски, въ силу Духовнаго Регламента, увѣщевать и исправлять; а ежели того не послушаютъ, то, по сообщенію отъ духовныхъ, исправлять таковыхъ и свѣтскимъ командирамъ, коихъ уполномочить, что если за кѣмъ усмотрятъ въ вѣрѣ пренебреженіе, или съ христіанскою должностію несходные поступки, въ такомъ-бы случаѣ, безъ всякаго страха, таковыхъ вопервыхъ увѣщевать и всячески ко благочестію склонять, а непокоряющихся исправлять, смотря по состоянію персоны, безъ всякаго послабленія; дабы, на то смотря, и другіе страхъ имѣли.

2 [3]).

А какъ по Духовному Регламенту, въ части о епископахъ, 14-мъ пунктомъ, аще кто явственно хулитъ имя Божіе, или священное Писаніе, или церковь; или явно грѣшникъ есть, не стыдяся дѣла своего, но и паче тѣмъ чваняся, или безъ правильной вины покаянія и святыя евхаристіи больше года не пріемлетъ, или что либо ино сотворитъ съ явнымъ закона Божія ругательствомъ и посмѣяніемъ, таковый, по повторенномъ наказаніи упрямъ и гордъ пребывъ, осужденъ анафемѣ: то первѣе оному исправленіе можетъ быть способнѣйшимъ содержаніемъ въ пристойныхъ мѣстахъ на одномъ хлѣбѣ и водѣ, удержаніемъ изъ положеннаго жалованья нѣкоторой части, запрещеніемъ дворянамъ въ продажѣ недвижимыхъ имѣній, или и отобраніемъ изъ онаго по винѣ смотря на содержаніе

---

[1]) Гавр. 15. Въ Нотатѣ не былъ помѣщенъ. Мѣсто отъ словъ: «и сборы» до конца приписано 31 іюля. Противъ пункта слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *ком. о призрѣніи*.

[2]) Противъ этого пункта—слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *ком. о лицахъ*.

[3]) Противъ пункта отмѣтки синод. депутата: *до полиціи; о правосудіи*.

сиротъ вовсе, или на время изъ недвижимаго нѣкотораго числа, не исключая изъ сего и женска пола, кои въ таковой же небрегомости усмотрятся; а которые и за тѣмъ въ упорствѣ останутся, съ таковыми уже, по сношеніи съ Правительствующимъ Сенатомъ, по исключеніи ихъ изъ числа честныхъ людей, поступать по Духовному Регламенту и ни въ каковое общество ихъ не принимать.

3 [1]).

Для утвержденія русскаго юношества въ вѣрѣ просить, чтобъ публикованной въ 743 году, по сообщенію святѣйшаго Синода, отъ правительствующаго сената указъ о обученія россійскому дворянству и разнаго чина людемъ дѣтей своихъ изъ младыхъ лѣтъ прямаго знанія катихизиса, также и другія церковныя книги читать, чрезъ что-бъ они отъ развратниковъ себя охранять могли, учинено было подтвержденіе [2]).

4 [3]).

Смотрѣть-же епархіальнымъ архіереомъ и прочимъ духовнымъ и того, чтобъ изъ содержащихъ православную христіанскую вѣру никто въ другіе законы отнюдь не вступали, и ни въ какую инославную религію россійскаго человѣка, какъ христіанина, такъ и невѣрнаго, тожъ и иностранныхъ, кои въ Россіи въ подданствѣ находятся, во всей Россійской Имперіи не принимали [3]).

5 [4]).

Также-бъ и въ расколъ впредь никто обращаемъ и принимаемъ не былъ-бы, и отъ раскольниковъ рождающіяся дѣти крещены-бъ были православными священниками, и представлять оныхъ отъ седьми лѣтъ церкви; а въ противномъ случаѣ поступать съ ними по прежнимъ, или какія уставлены будутъ, законамъ; при чемъ и того наблюдать, чтобъ богохуленія, церковнаго мятежа и никаковыхъ во время бываемаго церковнаго славословія непристойностей и въ церквахъ между собою разговоровъ отнюдь не происходило; въ чемъ во всемъ и свѣтскимъ командирамъ во всѣхъ командахъ вспомогать [5]).

6 [6]).

Всѣмъ свѣтскимъ учинить подтвержденіе, что-бъ иновѣрныхъ папежскихъ духовныхъ въ домы къ себѣ безъ вѣдома святѣйшаго Синода не прини-

---

[1]) Противъ этого пункта стоитъ слѣдующая отмѣтка синод. депутата: *до лицъ*.

[2]) Аѳ. 3. Въ Нотатѣ не было этого пункта. Въ предшествовавшей редакціи вм. «прямаго знанія катихизиса» было: «прямаго знанія *толкованія букваря* и катихизиса»; исправлено 31 іюля. Указъ 1743 года въ П. С. З. XI, 8726.

[3]) Гавр. 32.

[4]) Противъ этого пункта слѣдующая отмѣтка синод. депутата: *о правосудіи*.

[5]) Гавр. 33. Въ Нотатѣ не былъ.

[6]) Противъ пункта отмѣтка синод. депутата: *полиціи*. Въ Нотатѣ этотъ пунктъ не былъ помѣщонъ.

мали и ихъ не укрывали, дабы подъ видомъ ихъ іезуиты вкрадываться не могли.

7.

Если-жъ кто имя Божіе, Священное Писаніе, Церковь, пресвятую Богоматерь и святыхъ явно хулить, или отъ церкви и благочестія удаляться станетъ, и пастырямъ своимъ въ томъ не повиноваться, и ученіе ихъ презирать будетъ,— за оное прежніе-ль законы подтвердятся, или вновь установлены будутъ, оное зависитъ отъ высочайшаго Ея Императорскаго Величества благоволенія.

8 [1]).

По Духовному Регламенту и состоявшимся высокославныя памяти Государя Императора Петра Великаго 721 и 722 годовъ указамъ, нѣкоторые свѣтскіе по духовнымъ дѣламъ подлежать духовному суду, но, по многимъ требованіямъ, изъ свѣтскихъ командъ не присылаются, и за тѣмъ въ рѣшеніи дѣлъ продолженіе и остановки бываютъ, а винные безъ исправленія остаются; и того ради просить, чтобъ всѣмъ свѣтскимъ командамъ учинено было о томъ подтвержденіе [2]).

9 [3]).

Прежними уложеніемъ и другими законами волшебникамъ и заговорщикамъ отъ ружья и отъ прочаго жестокая положена казнь; а по производившимся многимъ дѣламъ усмотрѣно, что таковые люди отъ одного своего неразумія и льстя себя глупою и безразсудною надеждою въ таковой проступокъ впадаютъ, въ самомъ-же дѣлѣ никакого по ихъ желаніямъ дѣйствія, каковыя они въ бездѣльныхъ своихъ письмахъ изъясняютъ, не бывало и быть не можетъ, кромѣ одного ихъ мечтанія, каковое они къ силѣ дѣйствія безумно присвояютъ. Того ради просить высокоматерняго Ея Императорскаго Величества къ таковымъ легкомысленнымъ людемъ облегченія; и хотя они безъ наказанія отправлены быть не должны, однако положить оное: тѣмъ, кои обучаютъ и дѣйствуютъ, потяжелѣ, а кто слушаетъ, таковымъ полегче, и потомъ для эпитиміи отсыланы-бъ были въ духовныя команды.

10.

Въ Москвѣ и въ прочихъ россійскихъ городахъ и мѣстахъ, въ праздничные-воскресные и другіе торжественные дни, вмѣсто подлежащаго христіанамъ благоговѣинства, а особливо во время церковнаго служенія и крестнохожденія, происходитъ въ простомъ народѣ пьянство и отъ того ссоры, драки и другія непотребства. Того ради повелѣно-бъ было полицейскимъ и другимъ свѣтскимъ

---

[1]) Противъ этого пункта слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *права общаго.*

[2]) Сильв. II, 5. Въ Нотатѣ этотъ пунктъ не былъ написанъ.

[3]) Противъ этого пункта отмѣтка синод. депутата: *о правосудіи.*

командирамъ смотрѣть и стараться, чтобъ во всѣхъ мѣстахъ, такъ же по торжкамъ и ярмонкамъ, въ воскресные и праздничные дни, до окончанія литургіи и крестнаго хожденія, питейныхъ домовъ не отворять, и никакихъ позорныхъ игрищъ и безобразей чинить никого не допускать; а гдѣ есть питейные домы близъ церквей, оные на какое разстояніе будетъ разсуждено совсѣмъ отнесть [1]); мастеровымъ же и земледѣльцамъ, для отвращенія ихъ отъ праздности и отъ безпутныхъ поступокъ, и въ праздники, по отслушаніи литургіи, кто какую работу и рукодѣліе исправить похощетъ, не запрещать.

О прежнемъ синодальномъ, въ 1755 году бывшемъ, къ сочиненью новаго уложенья разсужденіи, чтобъ о ономъ и нынѣ предложить же къ разсужденію; ибо о томъ общее съ сенатомъ на конференціи того 1755 года маія 19-го дня опредѣленіе утверждено и подлинное въ правительствующемъ Сенатѣ имѣется.

А при томъ [2]), что касается до включенныхъ въ прежнихъ уложенныхъ главахъ матерій, а имянно: 1-е о казни и о штрафованіи явльшихся въ церкви смертноубійцъ; 2-е о сожигателяхъ; 3-е о церковныхъ грабителяхъ; 4-е о малолѣтныхъ явившихся въ святотатствѣ; 5-е о грабителяхъ мертвыхъ тѣлъ; 6-е о обнажающихъ въ церкви ружья; 7-е о чинящихъ въ церкви драки; 8-е о безчестящихъ словомъ; 9-е о недопущеніи въ церкви челобитчиковъ и о недѣланіи въ воскресные дни и праздники въ приказѣхъ никакихъ дѣлъ,—оное оставить на разсужденіе свѣтскимъ персонамъ; а только-бъ о тѣхъ, кто въ церкви литургіи совершить не дастъ, назначенную тогда казнь умягчить.

IX. [3]) *О бракахъ, и что при дѣйствіи оныхъ наблюдать должно.*

Въ древнія времена, когда излагались на бывшихъ соборахъ о тайнѣ супружества правилы, то съ крайнею осторожностію наблюдалось того, чтобъ въ оныхъ бракахъ отнюдь не могло быть кровосмѣшенія; но какъ о семъ въ разныя времена и отъ разныхъ людей разсужденіи долголѣтно происходили, а на послѣдокъ и въ нашу кормчую книгу правилы святыхъ отецъ и градскіе нѣкоторые законы между собою несогласныя введены, то и по-нынѣ о томъ, что касается до тѣхъ причинъ, которыя между брачившимися возбраненными почитаются, великія-жъ трудности происходятъ. Чего ради по прежнимъ примѣрамъ и нынѣ, ко внесенію въ уложеніе, чтобъ могло быть точное въ томъ установленіе, ко общему разсужденію и утвержденію представить слѣдующее:

1.

Чтобъ не вѣнчать жениха, коему нѣтъ отъ рожденія 17-ти, такожъ и невѣсту, коей нѣтъ 15-ти лѣтъ.

2.

Не вѣнчать-бы великое неравенство въ лѣтахъ имѣющихъ [4]), напримѣръ же-

---

[1]) Гавр. 36, Аѳ. 4 и 5. Сильв. 7 и II, 6.

[2]) Противъ этого мѣста слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *о правосудіи.*

[3]) Въ Нотатѣ не было этой главы.

[4]) Порф. 7.

ника 17-ти или 18-ти лѣтняго на 35-ти или 40-ка лѣтней невѣстѣ, или 50-ти и 55-ти лѣтняго на 17-ти или 18-ти лѣтней невѣстѣ.

3.

Не вѣнчать безумныхъ.

4.

Не вѣнчать по одному произволенію родителей, помѣщиковъ, командировъ, сродниковъ и попечителей; но непремѣнно чтобъ при томъ и брачащіяся оба лица самоизвольное свое въ церкви, предъ евангеліемъ святымъ и честнымъ крестомъ, при священно-и церковно-служителяхъ и при всемъ народѣ тамо присущемъ, свободно, явно и добровольно объявили желаніе.

5.

Не вѣнчать хотящихъ брачитись по одному произволенію своему безъ воли родителей, помѣщиковъ или попечителей.

6.

Не вѣнчать пришлецовъ изъ другихъ мѣстъ, мужеска и женска пола, не имѣющихъ указнаго достовѣрнаго свидѣтельства о своемъ безбрачіи, родствѣ и о честномъ добропорядочномъ и незазорномъ житіи.

7.

Не вѣнчать воинскихъ людей мужеска и женска пола, не имѣющихъ отъ своихъ командировъ, штабъ и оберъ-офицеровъ письменнаго достовѣрнаго свидѣтельства о безбрачіи или вдовствѣ своемъ.

8.

Не вѣнчать, ежели какое сумнительство окажется въ степеняхъ какого-нибудь сродства; но прежде обстоятельно о томъ доносить епархіальному своему архіерею и ожидать отъ него рѣшенія.

9.

Не вѣнчать ни въ единомъ сродствѣ, хотя-бъ нижепоказанныхъ уставовъ въ образцахъ кои степени и не изображены были, токмо они ближше отъ изображенныхъ, ибо ежели дальшія запрещаются, то кольми паче ближшія.

10.

Не вѣнчать съ подставнымъ и закрытымъ лицемъ, въ случаѣ же подлога бракъ не въ бракъ вмѣнять и вовсе расторгнуть.

11.

Не вѣнчать нижнихъ воинскихъ чиновъ и крестьянства безъ достовѣрныхъ порукъ и подписокъ ихъ; а дворянства, купечества и разночинцевъ—безъ указной присяги.

12.

Не вѣнчать тѣхъ, кои прежде вѣнчанія своего за три недѣли, о себѣ не повѣстятъ, кто съ кѣмъ въ бракъ вступить желаетъ; а ежели которыя, желающія брачитися, отъ своихъ командъ куды вскорѣ отправляться имѣютъ, таковымъ объявлять за недѣлю до бракосочетанія; и по онымъ объявленіямъ чинить три публикаціи въ церквахъ, гдѣ женихъ и невѣста находятся.

13.

Не вѣнчать никому изъ священниковъ постороннихъ, кромѣ приходскихъ своихъ, или кому отъ нихъ дозволено будетъ; а вѣнчать тамъ, гдѣ какой обычай есть, то есть въ приходской церкви жениха или невѣсты.

14.

Не вѣнчать во всѣ святые четыре посты и противу воскресныхъ дней и двунадесятыхъ праздниковъ, и противъ усѣкновенія честныя главы св. Іоанна Предтечи, и противъ высокоторжественныхъ дней, и на свѣтлой и на сырной недѣляхъ и декабря съ 25-го генваря по 7-е число.

15.

Не вѣнчать разведеннаго по винѣ прелюбодѣянія лица, хотя-бъ и не виноватое оказалось по дѣлу, безъ архіерейскаго письменнаго дозволенія и благословенія; а виноватаго лица и вовсе не вѣнчать.

16.

Не вѣнчать невѣсты сговоренной или сосватанной за другаго, развѣ когда сговоръ или сватанье за недѣйствительное по каковомъ-либо случаи поставится; а каковой сговоръ твердой почитать должно, оставить то свѣтскимъ на разсужденіе.

17.

Не совершать обрученія, положеннаго въ требникѣ о тайнѣ супружества, въ домѣхъ, кромѣ церкви, и то предъ самимъ вѣнчаніемъ, и прежде вѣнчанія положенные вопросы какъ жениху такъ и невѣстѣ чинить предъ обрученіемъ, а не предъ вѣнчаніемъ, дабы, въ случаѣ несоизволенія котораго-бо лица брачащагося, не суетное было обрученіе, прежде учиненное; а въ домахъ, хотя-бъ и съ молитвословіемъ священническимъ и съ родительскимъ честными иконами благословеніемъ чинимо было, за недѣйствительное вмѣнять.

18.

Не вѣнчать вдовыхъ поповъ и діаконовъ, такожъ и поддіаконовъ, безъ особливаго дозволенія архіерейскаго.

19.

Не вѣнчать раба съ госпожею и съ дочерью господскою, такожъ посадскаго или разночинца съ дворянскою, безъ согласія родителей или опекуновъ оныя

ибо по древнему закону гражданскому въ бракосочетаніи наблюдатися должно не токмо что свободно, но и что честно.

20.

Всякой недозволенной бракъ, а особливо восхищающихъ или поневолѣ вступающихъ въ супружество, за святый и законный бракъ не вмѣнять; но еще по изслѣдованіи, достовѣрномъ разсмотрѣніи и рѣшеніи архіерейскомъ, расторгнуть и вовсе уничтоженъ быть долженъ, и сверхъ того совокупившіеся противо закона церковною эпитиміею наказаны быть имѣютъ; а священникъ, вѣнчавшій таковой бракъ въ вѣдѣніи, кольми же паче изо взятковъ, или по другой каковой либо страсти, или хотя который самъ не обвѣнчаетъ, да подлогомъ другаго къ тому приведетъ, такожъ и діаконъ и церковно-причетники, при томъ бывшіи и согласовавшія въ вѣдѣніи-жъ, чиновъ своихъ вовсе лишены быть должны безвозвратно, яко таковому беззаконному сопряженію паче всѣхъ виною состоящіи; а похититель и сватавшіи мірскіе люди должны быть преданы гражданскому суду и по законамъ штрафу.

21.

А какъ у многихъ военно-служащихъ на прежнихъ жилищахъ, откуда они въ военную службу взяты, остаются жены, и будучи они въ службѣ женятся отъ живыхъ женъ на другихъ, а жены ихъ первыя, оставшіяся на прежнихъ жилищахъ, взаимно отъ живыхъ-же мужей выходятъ за другихъ въ замужество, и тѣмъ какъ мужья такъ и жены заповѣдь Господню раззоряютъ: то въ пресѣченіе того учредить слѣдуетъ, чтобъ кои взяты будутъ въ службу женатые, о тѣхъ, что жены у нихъ остались на прежнихъ жилищахъ, изъ оныхъ мѣстъ, гдѣ они станутъ приниматься, давать знать въ военную коллегію, а изъ коллегіи въ полки, въ коихъ они будутъ находиться; когда-жъ они, будучи въ полкахъ гдѣ помрутъ, то о томъ изъ полковъ въ коллегіи, а изъ коллегіи въ св. Синодъ присылать репорты, изъ Синода-жъ посылать при указѣхъ для извѣстія въ епархіи, откуда они въ службу взяты были; а о женахъ, оставшихся на прежнихъ жилищахъ, когда они помрутъ присылать въ Синодъ изъ епархій вѣдомости, кои изъ Синода за извѣстіе сообщать въ военную коллегію; а помѣщикамъ бы самимъ надъ солдатскими женами къ выдачѣ въ замужество власти не имѣть, и не получа онаго извѣстія за другихъ ихъ не выдавать [1]).

22 [2]).

Притомъ представить, чтобъ о штрафованіи вообще беззаконно-брачившихся также и за кровосмѣшеніе учинено было законоположеніе, потому что налагаемыя имъ ко врачеванію душъ одни духовныя эпитиміи весьма мало ко исправленію служатъ. (А какое за кровосмѣшеніе отцу съ дѣтьми или брату съ се-

---

[1]) Гавр. 35.—Противъ этого пункта слѣдующая отмѣтка синодальнаго депутата: *воинская.*

[2]) Противъ пункта отмѣтка синодальнаго депутата: *правосудіе.*

строю и прочимъ родственникамъ наказаніе положить, о томъ представить къ общему разсужденію въ коммиссію [1]).

23.

Да чтобъ и помѣщики поповъ беззаконныхъ браковъ, также въ родствахъ и въ малолѣтствѣ, вѣнчать не принуждали, о томъ просить, чтобъ на оное учиненъ былъ законъ [2]).

X. [3]) ***О бракахъ дозволенныхъ и запрещенныхъ по сродству отъ крове, по свойству, сватовству и кумовству, а именно.***

1) По сродству отъ крове.

По слову Божію Левитскихъ книгъ, въ главахъ XVIII и XX, и Второзаконія въ главѣ XXVII точно запрещаются три степени, а далѣе умолчано.

По правиламъ же св. отецъ, наипаче вселенскаго VI-го собора въ правилѣ 54-мъ, запрещаются 4 степени, а о прочихъ умолчано-жъ.

А по греческимъ царскимъ древнимъ законамъ запрещено 6 степеней.

7-й же степень иногда запрещался, а иногда позволялся до временъ Мануила, царя греческаго, при которомъ Лука патріархъ цареградскій, соборомъ своимъ запретилъ въ 7-й степени отнюдь въ бракъ не вступать, а кто и вступилъ разводить, что и вышеписанный государь Мануилъ подтвердилъ.

---

[1]) Сильв. 10, Порф. 7.—Слова: «также и за кровосмѣшеніе» прибавлены 31-го іюля. Конецъ пункта отъ словъ: «А какое»... приписанъ 10 августа.

[2]) Сильв. 23. Противъ этого пункта отмѣтка синодальнаго депутата: *о правосудіи.*

[3]) Вся эта глава вписана 10 августа. Въ предшествовавшей редакціи она читалась такъ: «О бракахъ же, возбраненныхъ *по сродству отъ крови*, въ коихъ по слову Божію запрещаются три степени, а имянно: 1) Левитъ XVIII, 6. (Не приводя текстовъ, мы только укажемъ ихъ цифрами). 2)—стихъ 7-й. 3)—XX, 11. 4) Второзак. XXVII, 20. 5) Левитъ XVIII, 9. 6)—XX, 17. 7)—XVIII, 10. 8)—стихъ 11-й. 9) ст. 12-й; 10)—ст. 13-й. 11)—XX, 19. 12) По правиламъ св. апостолъ 19-му и VI-го всел. собора 54-му запрещаются 4 степени. 13) По царскимъ законамъ греческихъ царей 6 степеней запрещаются, что константинопольскій патріархъ Лука на своемъ соборѣ, а то-жъ самое и Мануилъ Багрянородный, греч. царь, подтвердили. 14) Той же патр. Лука на своемъ соборѣ запретилъ бракъ въ 7-мъ степени по сродству, что и Мануилъ царь подтвердилъ-же, какъ свидѣтельствуютъ о томъ Матѳей Властарь и патріархъ Ѳеодоръ Вальсамонъ. 15) Сисиній, патр. константинопольскій, на соборѣ своемъ браки по свойству въ 5-мъ и 6-мъ степеняхъ запретилъ; но какъ о томъ ни въ словѣ Божіи, ни на соборахъ и ни въ царскихъ законахъ ничего не узаконено, то имп. Мануилъ Комнинъ оное Сисиніево что касается до 6-го степени запрещеніе отставилъ.—О бракахъ возбраненныхъ *по духовному сродству*. Запрещается»... далѣе сходно съ редакціей 10 августа.— Въ Нотатѣ этой главы не было.

А въ 8-мъ степени позволяется.

Дѣти рожденныя не отъ законной жены, которыя будутъ извѣстны, должны при бракѣ почитаемы быть въ степеняхъ равно съ законными дѣтьми.

Которые пріимутъ отъ постороннихъ людей младенцовъ вмѣсто сына или дочери, со оными усыновленными усыновителямъ и рожденнымъ отъ нихъ дѣтямъ въ бракъ не вступать, а далѣе родства не протягать.

2) По свойству и сватовству отъ двуродныхъ.

Въ правилахъ св. отецъ по свойству исчисленія степеней хотя и не было, но церковь во оныхъ поступала по законамъ царскимъ, и что было запрещено въ законахъ царскихъ, тое и наблюдали; а законъ царскій запрещаетъ сіи свойства слѣдующими словами:

Теща есть жены моея мать и баба и прабаба, которыхъ не могу пояти.

Падчерица отъ другаго мужа жены дочь и внука и правнука, которыхъ не могу пояти, ниже мачихи моей.

Ниже мачиха посягаетъ за того, который падчерицы ея мужъ былъ.

Ниже дщере жены моея во отлученіи съ другимъ мужемъ прижитыя.

Суть же и друзіи брацы, не союзомъ сродства, близочествомъ же возбраняеми творити; близочество же есть свойство лицъ отъ браковъ намъ сочетано, кромѣ сродства, якоже се: не могу пояти падчерицы дщерь жены моея, юже роди отъ перваго мужа, ни снохи ея, рекше жены сына ея, яже отъ перваго мужа, ни внуки ни правнуки жены моея, ни жены внука ни правнука ея.

Ни тещи же моея, ни матери ея не могу пояти, понеже материнъ чинъ имѣютъ.

Ни дщери пущенныя мною жены, яже по отпущеніи со инѣмъ мужемъ родила будетъ.

Ни отца моего или брата обрученицу не могу пояти, аще и не оженишася ими, такожe ни твореннаго сына самовластнаго жены сотворивый его твореный отецъ не пойметъ, ово бо мачихи, сія же снохи чинъ имѣютъ.

И родный бо отецъ не поимаетъ отъ блуда рождшуюся ему дщерь, естествомъ-бо праведное и благолѣпное въ брацѣхъ смотрится, таковая же и о рабстѣмъ близочествѣ.

Не токмо отца моего, но и дѣда и прадѣда моего жена мачиха мнѣ глаголетъ; возбраняетмися пояти ю; аще и много ихъ имѣяше отецъ мой, ни единыя-же отъ нихъ не пойму.

Теща ми есть и мати и баба и прабаба жены моея, ни единыя-же отъ нихъ не пойму, ни матере нѣколи бывшія моея обрученицы, бяше-бо ми теща, ни жены сына жены моея, рождшагося ей отъ перваго мужа.

Ни мачиха не возметъ бывша мужа дщере мужа ея отъ первыя жены.

И того запрещается четыре степени.

5-й же степень запретилъ Сисиній, патріархъ цареградскій; на бывшемъ своемъ соборѣ отъ Рождества Христова въ 1001 году исчисленіе именъ другимъ въ свойствѣ лицамъ приписывать началъ. Онъ запретилъ дядѣ и племяннику поимать двоихъ родныхъ сестръ, чтобы не были вмѣсто дяди и племянника своя-

ками, что и церковь православная по сіе время содержитъ и спору ни отъ кого не бывало.

Сисиній же, патріархъ константинопольскій, на соборѣ своемъ браки по свойству въ 5 и 6 степени запретилъ; но какъ о томъ ни въ словѣ Божіи, ни на соборахъ, и ни въ царскихъ законахъ ничего не узаконено, то Императоръ Мануилъ Комнинъ оное Сисиніево что касается до 6-го степени запрещеніе отставилъ.

3) По свойству о трородныхъ.

Сестры моея мужа дщерь, родшіяся ему отъ первыя жены, пояти не могу, родителя-бо ея отъ первыя жены имѣютъ чинъ, но и дщере ея не пойму.

Не могу пояти снохи жены моея, рекше жены сына ея, яже отъ перваго мужа.

Ни мачиха не возметъ бывша мужа дщере мужа ея отъ первыя жены.

Не могу пояти бывшую жену пасынку моему, ни мачиха посягнути за мужа послѣ падчерицы своея. Аще и въ сихъ треродство есть, но понеже пасынокъ и падчерица въ мѣсто сына или дщери суть къ вотчиму или къ мачихѣ, и жена или мужъ ея вмѣсто невѣстки или зятя, беззаконная суть таковая супружества, ибо крайніи два рода мужъ и жена степене не имѣютъ ни между собою, ни къ средствующему роду; ибо совокупленія мужа съ женою въ степень не вводимъ, но едино быть сіе вмѣняемъ, егда по себѣ самому разсуждается (ибо брата моего жена ради крайняго съ нимъ соединенія во 2-мъ степени со мною есть, тончайшими винословіями по заповѣди соединенная); егда же ко иному сродственному ея лицу степень взыскуется, то не тако есть, ибо сестра невѣстки къ ней убо втораго есть степене, ко мнѣ же пятаго, и во иныхъ томужъ подобно; ибо принять сего нельзя, дабы какъ мужъ, такъ и братъ его за едину плоть вмѣнялся съ невѣсткою, и одинъ резонъ съ другимъ совокуплять не слѣдуетъ не въ силѣ закона, ибо побочніи перваго степене не имѣютъ, но отъ втораго начинаютъ; законъ убо отъ трехъ родовъ первый токмо степень возбраняетъ, якоже речеся, воспріятое же обыкновеніе кромѣ сихъ и далѣе перваго степене происходящія отъ трехъ родовъ возбраняетъ.

4) По крестному родству.

Запрещается воспріемнику дочери своей крестной мать понимать въ супружество.

Запрещается какъ воспріемнику такъ и сыну его понимать дѣвицу, которую принялъ отъ святаго крещенія, ни мать оной дѣвицы [1]).

Далѣе же духовное сродство не распростирается.

А о точности степеней Синодальной депутатъ долженъ въ Коммиссіи изъяснить [2]).

---

[1]) Въ предшествовавшей редакціи читалось еще: «ни другую той матери дочь». Исключено 10 августа.

[2]) Это замѣчаніе прибавлено 10 августа.

Притомъ о бракахъ правовѣрныхъ съ иновѣрными допускать-ли оные, какъ до нынѣ бывало, или возбранять, о томъ къ общему разсужденію представить.

XI. О разводахъ брачныхъ.

1.

Хотя дѣла, до разводовъ брачныхъ принадлежащія, по прежнему уложеньемъ узаконенію и указамъ судятся и въ духовныхъ командахъ, но не такимъ порядкомъ, какъ онымъ узаконеніемъ положено, по причинѣ генеральной о всѣхъ судахъ въ 723-мъ году состоявшейся формы [1]), по которой всѣ суды безъ всякаго изъятія отправлять велѣно, почему и въ епархіяхъ индѣ по оной формѣ, а въ другихъ мѣстахъ слѣдствіями производятся, и въ томъ не малыя трудности и неудобствы бываютъ, по причинѣ ихъ другъ на друга разныхъ показаній и ссылокъ на многихъ свѣтскихъ свидѣтелей; и для того всеподданнѣйше просить у Ея Императорскаго Величества высочайшаго установленія и утвержденія, чтобъ оныя до разводовъ брачныхъ касающіяся дѣла не въ однихъ духовныхъ, но и въ свѣтскихъ судебныхъ мѣстахъ производены были такимъ образомъ:

2.

Когда мужъ или жена будутъ искать вѣчнаго между собою развода, въ такомъ случаѣ мужу на жену, или женѣ на мужа представлять точно, съ явнымъ и близкимъ доказательствомъ, однѣ токмо до прелюбодѣйства касающіяся причины, по которымъ, по слову Божію, равно осуждаются мужъ и жена; и сіи представленіи чинить къ епархіальнымъ архіереямъ доношеніями, по коимъ оному самолично и не продолжая ни малаго времени чинить разбирательство по допросамъ ближнихъ людей, и если которое лицо въ томъ виновато окажется, то увѣщевать прилежно невиннаго о примиреніи; а буде по нѣкоторомъ времени и многимъ увѣщаніямъ къ примиренію отнюдь не склонится, въ такомъ случаѣ поступать какъ словомъ Божіимъ, въ Евангеліи отъ Матѳея въ главѣ XIX изъясненнымъ, повелѣвается.

3 [2]).

А потомъ, когда невинному лицу позволено будетъ вступить во второй бракъ, то виновные по церковному суду не должны вступать во второй бракъ по смерть; а какъ за прелюбодѣйство по ветхому закону положена смерть, въ греческихъ же царскихъ законахъ вмѣсто смерти положены другія казни, то и нынѣ предать оное высочайшему Ея Императорскаго Величества соизволенію; если-жъ кто изъ виноватыхъ по милости Государевой отъ казни свобожденъ будетъ, въ такомъ случаѣ и отъ церкви тѣмъ виннымъ снисхожденіе по нѣкоторомъ времени и по понесеніи пристойной эпитиміи учинить можно, только безъ имяннаго указа того, коему вина отпущена будетъ, отнюдь нигдѣ не вѣн-

---

[1]) П. С. З. VII, 4344.

[2]) На-полѣ противъ пункта отмѣтка синод. депутата: *юстицкой.*

чать; а притомъ бы тотъ, кто съ виннымъ лицомъ въ бракъ вступить похочетъ, точно зналъ о причинѣ виновнаго преступленія и не имѣлъ бы причины впредь раскаиваться и мщенія чинить [1]).

4.

Буде же по такимъ, до точнаго разводу принадлежащимъ дѣламъ, окажутся такія затрудненія, что виноватаго надобно будетъ обличить чрезъ собираніе изъ дальнихъ мѣстъ свидѣтелей, или чрезъ другія каковыя окрестности, въ такомъ случаѣ оное производство, по представленіямъ отъ духовныхъ мѣстъ, чинить въ свѣтскихъ командахъ, и не судомъ по формѣ, но слѣдствіями, а когда таковое слѣдствіе окончано и виноватой въ томъ обличенъ будетъ, тогда уже изъ свѣтскихъ представлять обоихъ прящихся къ архіереомъ, объявляя точно, какими обстоятельствами о винѣ котораго лица дойдено, и по такомъ представленіи, не чиня уже никакого производства, поступать по вышеписанному.

5.

Если изъ тѣхъ супружественныхъ лицъ, по подачѣ своего архіерею доношенія отъ суда, а между тѣмъ, подъ протекстомъ той своей просьбы, и отъ сожитія брачнаго отбывать и укрываться станетъ, таковаго, безъ всякаго суда и производства обвиня, по прежнему къ сожитію принудить, употребя крѣпкое смотрѣніе, чтобъ никакова между ими раздора не было, въ чемъ по представленіямъ отъ духовныхъ командъ, чинить всевозможное вспоможеніе и свѣтскимъ, безъ всякаго отлагательства; а если безъ всякой причины которое лицо отбывать станетъ отъ сожитія собою, о такихъ просить, чтобъ за то положены были какія наказанія, а неповинному лицу положить время, сколько не вступать въ бракъ; съ начала же вступленія мужней-ли на жену, или жены на мужа просьбы должно имъ до окончанія дѣла розно жить, дабы по причинѣ таковой просьбы не умножилось между ими и большаго раздору; но однакожъ отъ суда ни подъ какимъ видомъ отбывательства не чинить, ибо въ такомъ случаѣ обвинять таковаго и безъ суда по вышеписанному.

6.

Если жены на мужей кромѣ вины прелюбодѣянія будутъ жалобы свои приносить въ бою, мученіяхъ, въ отнятіи имѣней и въ смертныхъ на животъ ихъ умыслахъ, а отъ мужьевъ на женъ о самовольныхъ отъ нихъ отлучкахъ, побѣгахъ и укрывательствѣ, также и о умыслѣхъ на животъ ихъ,—такимъ дѣламъ

[1]) Въ прежнемъ изложеніи этого пункта мѣсто отъ словъ «по смерть».... до словъ «въ такомъ случаѣ» читалось такъ:.... «не должны вступать во второй бракъ до смерти, ибо за прелюбодѣйство по Ветхому Закону положена смерть; а отъ смерти свободить имѣетъ власть только государь; если-же отъ Государя отпущена будетъ ему вина, въ такомъ случаѣ».... Далѣе, въ прежнемъ изложеніи не было мѣста отъ словъ: «безъ имяннного указа»... до словъ «а при томъ-бы». Измѣненіе и дополненіе сдѣланы 10 августа.

судимымъ быть въ свѣтскихъ командахъ, гдѣ и о имѣніяхъ ихъ разбирать, и винное лицо наказывать по законамъ, и по окончаніи оныхъ если то окажется, что они въ супружествѣ отнюдь быть не хотятъ и въ томъ не примиримы остаются, и если будутъ въ разныхъ домахъ жить, самовольно разлучась, то объ ономъ изъ свѣтскихъ командъ представлять въ духовныя, съ яснымъ о всемъ между ими происхожденіи показаніемъ, обще и съ судящимися обоими лицами.

7.

По такомъ представленіи, оныхъ прящихся обоихъ лицъ епархіальнымъ архіереямъ прилежно увѣщевать о примиреніи чрезъ нѣсколько времени; буде же не примирятся, то въ такомъ случаѣ обиженному лицу въ бракъ вступить дозволить, а винному возбранить.

8.

Буде-же при такомъ въ свѣтскихъ судахъ слѣдствіи окажется, что кто изъ супружественныхъ лицъ другъ на друга точно имѣли къ смерти на животъ умыселъ, и затѣмъ мужъ-ли съ женою или жена съ мужемъ въ супружествѣ быть не похотятъ, въ такомъ случаѣ въ свѣтскихъ командахъ съ виновными поступать по гражданскимъ законамъ, и хотя винное лицо не пошлется въ ссылку, но невинное лицо отъ брака свободить и давать дозволеніи ко вступленію въ новые браки, а винному возбранить.

9.

Въ прочемъ-же, хотя во окончаніи Наказа и изъяснено, но однако и при семъ напоминаетца: ежели что сверхъ сего усмотрится при проектѣ новаго уложенья ко узаконенію за нужное и полезное для церкви и общества,—о томъ по данному отъ святѣйшаго Синода, яко отъ лица всея россійскія церкви, полномочію и довѣренности, гдѣ надлежитъ, представлять и Ея Императорское Величество просить, по своему благоусмотрѣнію, а въ чемъ сумнительно покажется, въ такомъ случаѣ, и ко общему разсмотрѣнію святѣйшему Синоду предлагать.

Подлинные Пункты подписали: Синодальные члены — преосвященные: Иннокентій, епископъ псковскій, Амвросій архіепископъ крутицкій, Палладій епископъ рязанскій. Да преосвященный Гавріилъ, епископъ тверскій. Сунодальный же членъ Сумонъ, архимандритъ новоспасскій. — Оберъ-секретарь Михайло Остолоповъ. Секретарь Аполлосъ Наумовъ.—Іюля 31 дня 1767-го года.

О догматахъ вѣры вообще и въ частности о догматѣ Св. Троицы

(Мысли изъ богословскихъ лекцій покойнаго преосвящ. Іоанна смоленскаго, говоренныхъ въ казанской духовной академіи).

ПРЕДИСЛОВІЕ ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Редакція долгомъ считаетъ предувѣдомить читателей, что предлагаемыя записки лекцій покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго, читанныхъ студентамъ казанской духовной академіи, обязательно доставлены ей бывшимъ воспитанникомъ казанской академіи VIII курса С. Л. Н—мъ. Записки эти хотя не могутъ конечно претендовать на безусловную точность и полноту въ передачѣ мыслей покойнаго преосвященнаго по обсуждаемымъ предметамъ, тѣмъ не менѣе составлены полнѣе и нѣсколько отчотливѣе сравнительно съ предшествующими лекціями преосвященнаго, помѣщенными въ нашемъ журналѣ. Не распространяясь подробно о значеніи казанскихъ лекцій покойнаго преосвященнаго, считаемъ долгомъ замѣтить, что въ нихъ довольно отчотливо обрисовываются по крайней мѣрѣ общіе взгляды преосвященнаго на тѣ важнѣйшія догматическія истины, которыя раскрываются обыкновенно въ первой части догматическаго богословія. По обстоятельствамъ, независящимъ отъ насъ, мы не могли къ сожалѣнію предпринять изданія лекцій по догматическому богословію преосвященнаго Іоанна въ болѣе или менѣе послѣдовательномъ порядкѣ, такъ какъ не имѣли подъ руками лекцій, говоренныхъ имъ въ казанской академіи и начали

свое изданіе съ лекцій покойнаго преосвященнаго о лицѣ Іисуса Христа, присоединивъ къ нимъ затѣмъ нѣсколько лекцій о промыслѣ Божіемъ, сказанныхъ въ нашей академіи. Теперь, благодаря полученнымъ нами казанскимъ лекціямъ, мы имѣемъ возможность сообщить читателямъ почти самое начало догматическаго богословія преосвященнаго Іоанна, и не теряемъ надежды со временемъ соединить въ отдѣльномъ изданіи всѣ богословскія лекціи нашего знаменитаго отечественнаго богослова и представить ихъ въ послѣдовательномъ и связномъ порядкѣ. За исключеніемъ самой первой лекціи по догматическому богословію, въ которой, какъ можно думать, покойный преосвященный высказалъ и раскрылъ свой взглядъ на догматику какъ науку вообще, и которой къ сожалѣнію не оказывается въ запискахъ, доставленныхъ намъ почтеннымъ С. Л. Н—мъ, въ казанскихъ лекціяхъ сообщаются мысли изъ 12-ти начальныхъ трактатовъ преосвященнаго по догматическому богословію. Въ этихъ лекціяхъ опредѣляется понятіе о догматахъ вѣры вообще и вчастности о ихъ неизмѣняемости и ихъ развитіи, въ отличіе отъ видоизмѣненія; уясняется отношеніе между вѣрою и разумомъ, умомъ и откровеніемъ и раскрывается христіанское ученіе о Богѣ, самомъ въ себѣ и въ отношеніи Его къ міру и человѣку. Центръ тяжести предлагаемыхъ лекцій сосредоточивается главнымъ образомъ въ весьма подробномъ, полномъ, можно сказать почти спеціальномъ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ, въ глубокихъ и оригинальныхъ богословско-умозрительныхъ соображеніяхъ покойнаго преосвященнаго, направленныхъ къ уразумѣнію и объясненію вѣры въ этотъ таинственный догматъ. Въ этомъ трактатѣ покойный преосвященный стоитъ на такой высотѣ созерцанія, которая напоминаетъ высоту умозрѣній Аѳанасія Великаго и Григорія Назіанзина. Какъ богословъ-мыслитель XIX вѣка, преосвященный не могъ конечно не воспользоваться попытками и великихъ умовъ новѣйшаго времени къ объясненію этого догмата, на которомъ съ глубокимъ вниманіемъ останавливались и аналитическій разсудокъ Лейбница и созерцательный духъ Шеллинга и діалектическій умъ Гегеля. Но поль-

зованіе это не простирается однакоже дальше заимствованія нѣкоторыхъ терминовъ изъ новой философіи, не употреблявшихся при раскрытіи этого догмата въ періодъ древне-отеческой письменности, какъ наприм. терминовъ: „саморазвитіе“ безконечнаго существа, „развитіе внутренне-божественной жизни“ и т. под. Тотъ смыслъ, который преосвященный соединяетъ съ этими терминами у древнихъ отцовъ церкви выражался словомъ „сіяніе“ или „просіяніе“ лицъ Св. Троицы изъ божественнаго существа, и не можетъ давать повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ, такъ же точно, какъ и терминъ „*чрезъ Сына*“, которымъ пользуется преосвященный при раскрытіи ученія объ отношеніи Духа Св. къ Сыну, вслѣдъ за многими изъ древнихъ учителей церкви. Съ современной точки зрѣнія трактатъ преосвященнаго Іоанна о Св. Троицѣ имѣетъ особенный интересъ въ виду запросовъ западныхъ старокатоликовъ, касательно точнѣйшаго уясненія для нихъ православнаго ученія о Святомъ Духѣ. Такъ какъ этотъ вопросъ стоитъ въ тѣсной связи съ общимъ ученіемъ о Св. Троицѣ, на что указываетъ и старокатолическій учоный, профессоръ Лянгенъ, въ недавно изданномъ имъ сочиненіи по вопросу о Св. Духѣ, то изданіе такого глубокосерьознаго и осмысленнаго опыта уясненія этого ученія, какой содержится въ лекціяхъ преосвященнаго Іоанна, можетъ способствовать въ значительной степени проясненію означеннаго вопроса, хотя преосвященный и не входитъ въ частное, спеціальное обсужденіе его. Не менѣе интереса имѣетъ и весьма серьозный трактатъ преосвященнаго объ откровеніи, слѣдующій въ его лекціи послѣ общихъ опредѣленій сущности и значенія догмата. Какъ ни много писано по вопросу объ отношеніи между разумомъ и откровеніемъ и въ древней отеческой литературѣ и въ новѣйшей западной и нашей отечественной, но такихъ трактатовъ, какъ трактатъ преосвященнаго Іоанна, во всякомъ случаѣ можно указать не много, если не по полнотѣ обслѣдованія предмета, то по глубинѣ мыслей и по весьма серьозному анализу различныхъ теорій по этому вопросу или способовъ рѣшенія его. Напечатаніе трактата о Св. Троицѣ

мы отлагаемъ до слѣдующей книжки „Христіанскаго Чтенія“, чтобы представить его читателямъ въ цѣльномъ видѣ. Въ настоящей же книжкѣ предлагаемъ мысли преосвященнаго Іоанна о догматѣ вѣры вообще, о взаимномъ отношеніи между вѣрою и откровеніемъ и объ отличительныхъ чертахъ откровеннаго ученія о Богѣ вообще.

I.

Неизмѣняемость догматовъ не отрицаетъ ихъ развитія въ извѣстной степени. Послѣднее не противорѣчитъ первой. Впрочемъ понятіе о развитіи догматовъ нужно еще опредѣлить, и опредѣлить какъ можно точнѣе.

Нѣкоторые думаютъ, что вслѣдствіе постояннаго прогресса въ человѣчествѣ настоящіе догматы будутъ постепенно развиваться и наконецъ должны будутъ уступить свое мѣсто другимъ. Здѣсь очевидно понятіе о развитіи смѣшивается съ понятіемъ о видоизмѣненіи и отсюда выводится неправильное, содержащее въ себѣ внутреннее противорѣчіе заключеніе, что догматъ вслѣдствіе своего развитія уничтожаетъ себя. Развитіе догматовъ должно принимать не въ томъ видѣ, будто вслѣдствіе его могутъ происходить существенныя перемѣны въ догматахъ: оно состоитъ въ постепенномъ раскрытіи и уясненіи ихъ для ума. Этого естественнаго развитія ихъ не отрицаетъ и откровеніе, потому что оно само предоставляетъ человѣку раскрывать и уяснять ихъ для себя во всемъ ихъ свѣтѣ подъ руководствомъ церкви. Въ исторіи церкви мы дѣйствительно видимъ такое развитіе догматовъ. Въ ученіи І. Христа многія истины представлены еще кратко, какъ бы въ зародышѣ. У апостоловъ, въ ихъ посланіяхъ, эти истины раскрываются полнѣе. Въ послѣдующія времена въ церкви раждались разные вопросы и недоумѣнія, вслѣдствіе которыхъ разные догматы были разсматриваемы на соборахъ, уясняемы и раскрываемы, смотря по потребностямъ православной церкви. Въ настоящее время они подробно раскрываются въ православныхъ догматикахъ и другихъ твореніяхъ догматическаго содержанія. Само собою разумѣется, что все развитіе

догматовъ, идущее чрезъ всю церковную исторію, не привнесло въ ученіе Христово чего нибудь новаго; какъ апостолы, такъ и соборы и отцы и всѣ учители церкви раскрываютъ тоже ученіе Христово; только излагаютъ полнѣе то, что сначала заключено въ Писаніе въ краткомъ видѣ. Въ этомъ смыслѣ нельзя отрицать развитія догматовъ: всѣ догматы въ самихъ себѣ носятъ зародышъ этого развитія.

Въ настоящее время въ большомъ ходу еще одна мысль. Говорятъ, что человѣчество въ своемъ развитіи, достигнувъ высшей степени совершенства, можетъ изжить настоящіе догматы, опередить ихъ своимъ развитіемъ и потребовать новыхъ, которые были бы для него удовлетворительнѣе. Но въ развитіи человѣчества можно различать двѣ стороны: развитіе религіозное въ собственномъ смыслѣ и развитіе умственное. По первому развитію человѣчество никогда не дойдетъ до отверженія настоящихъ догматовъ. Исторія показываетъ намъ, что религіозное развитіе дѣйствительно существуетъ. Для ясности приведемъ примѣры изъ исторіи религіознаго развитія. Богопочтеніе въ началѣ развитія человѣчества, послѣ паденія, является намъ въ самыхъ чувственныхъ чертахъ: все богопочтеніе, по понятію грубаго и неразвитаго человѣчества, заключалось въ жертвоприношеніяхъ и внѣшнихъ обрядахъ. На слѣдующей ступени религіознаго развитія является болѣе возвышенное понятіе о Богѣ и почитаніе Его—болѣе духовное. Съ явленіемъ на землѣ І. Христа и съ проповѣдію христіанскою идея о Богѣ и богопочтеніи была раскрыта вполнѣ во всей ея возвышенности и чистотѣ. Хотя и въ христіанской церкви богопочтеніе носитъ слѣды образности и заключено во внѣшнія формы,—въ обряды, но вмѣстѣ съ развитіемъ идеи о Богѣ въ христіанствѣ необходимо должно было одухотвориться, такъ сказать, и богослуженіе. На это ясно указалъ Самъ Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ женой самарянкой: *грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда истинніи поклонницы поклонятся Отцу духомъ и истиною: ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему. Духъ есть Богъ. И иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. IV, 23. 24). Въ царствѣ славы, наконецъ, человѣчество еще болѣе возвысится въ вѣдѣніи Бога, ибо тогда, по

слову апостола Павла, мы увидимъ Его лицомъ къ лицу. Тогда наше богопочтеніе окончательно будетъ чисто и совершенно.

Вотъ въ чомъ состоитъ религіозное развитіе человѣчества, которое необходимо должно осуществиться на самомъ дѣлѣ какъ потому, что возможность развитія лежитъ въ самомъ духѣ человѣка, такъ и по существу христіанства, и по ученію откровенія. Но это развитіе нисколько не отрицаетъ настоящихъ догматовъ христіанства, потому что оно само возможно только въ связи съ этими догматами. Поклоненіе Богу духомъ и истиною возможно только при содѣйствіи благодати, очищающей душу плотскаго человѣка, а догматъ о благодати—коренной догматъ христіанства; слѣдовательно, и самая высшая степень религіознаго развитія—въ царствѣ славы—зависима отъ догматовъ вѣры: о благодати, объ искупленіи, о прославленіи во І. Христѣ и проч.

Умственное развитіе также не можетъ быть соединено съ отрицаніемъ христіанскихъ догматовъ. Это развитіе состоитъ въ томъ, что разумъ все болѣе и болѣе будетъ развивать свои врожденныя идеи и умножать познанія, пріобрѣтенныя отвнѣ, однимъ словомъ—стремиться и приближаться къ истинѣ. Что такое идеи ума? Это темные первообразы въ душѣ человѣка всѣхъ его стремленій, однѣ пустыя формы познаній, положимъ—хоть образцовыя. Слѣдовательно онѣ нуждаются еще въ содержаніи, которое наполнило бы ихъ. Гдѣ же взять это содержаніе? Въ самомъ себѣ человѣкъ найти его не можетъ; внѣ—также; потому что ничто—ни внутреннее, ни внѣшнее, особенно внѣшнее, не можетъ наполнить безконечной идеи. Слѣдовательно идея всегда будетъ возвышаться надъ всѣмъ и внутреннимъ и внѣшнимъ и приближаться къ сферѣ откровенія. Само собою разумѣется, что подъ развитіемъ умственнымъ мы понимаемъ здѣсь развитіе правильное. Опытъ какъ нельзя лучше подтверждаетъ наши мысли о развитіи умственномъ. Исторія показываетъ, что человѣчество постоянно стремилось развивать свои идеи и употребляло къ тому всѣ свои усилія. Но это было выше силъ его. Безконечная идея ничѣмъ не могла быть наполнена, и никогда конечный разумъ не могъ обнять ее во всей ея полнотѣ. И нынѣ еще, при богатствѣ и обиліи человѣческихъ знаній, при

всемъ изумительномъ развитіи ума, идеи также остаются пусты и требуютъ содержанія, и слѣдовательно нисколько не отрицаютъ откровенія, а еще приближаются къ нему. Лучшіе умы нашего вѣка сознаются въ истинности и величіи Откровенія; знаніе все болѣе и болѣе направляется къ тому, что есть высшее начало знаній. Это—вѣрный знакъ того, что и въ послѣдующія времена человѣчество не уклонится отъ ученія догматовъ, напротивъ, все болѣе и болѣе будетъ соглашаться съ нимъ. Въ доказательство можно привести нѣсколько примѣровъ изъ современнаго естествознанія. Такъ современная наука признаетъ истинность бытописанія Моѵсея о твореніи міра. Вся разница между ея ученіемъ и ученіемъ Моѵсея состоитъ въ томъ, что она еще не опредѣлила еврейскаго — *Іот—день,* и видитъ въ дняхъ міротворенія огромные періоды, въ которые совершилось образованіе земли. Другой примѣръ. Современная наука, изслѣдуя пути небесныхъ свѣтилъ и время ихъ движенія, на основаніи математическихъ законовъ, утверждаетъ, что наступитъ день, когда свѣтила небесныя выйдутъ изъ своихъ орбитъ и вслѣдствіе этого произойдетъ страшный переворотъ во вселенной, и послѣдуетъ новый порядокъ. Это—конецъ міра, который не будетъ концомъ въ собственномъ смыслѣ, а только преобразованіемъ. Этотъ результатъ, къ которому пришла наука, согласуется съ ученіемъ христіанства о концѣ міра. По словамъ Спасителя, предъ концомъ настоящаго міра *звѣзды спадутъ съ небесе, и силы небесныя подвигнутся* (Мѳ. XXIV, 29, Марк. XIII, 25), вслѣдъ затѣмъ, *по обѣтованію* Его, мы *чаемъ нова небесе и новы земли* (2 Петр. III, 13). Въ доказательство противорѣчія выводамъ науки въ этомъ случаѣ нѣкоторые приводятъ эти же слова Спасителя о паденіи звѣздъ. Возражаютъ: какимъ образомъ звѣзды спадутъ съ неба, когда многія изъ нихъ, каждая въ отдѣльности, въ нѣсколько разъ болѣе земли? Возраженія эти не имѣютъ никакого основанія. Спаситель не сказалъ: звѣзды спадутъ *съ неба на землю*, а просто сказалъ: *спадутъ съ неба*, какъ бы предвидя это возраженіе.

Такимъ образомъ, наука не только не отступаетъ отъ ученія

Откровенія, но еще постоянно болѣе и болѣе сходится съ нимъ своими результатами.

Далѣе, въ жизни человѣчества видно, что оно стремится къ какому-то преобразованію, а послѣднее необходимо должно быть съ рѣшеніемъ участи человѣчества. Человѣчество не можетъ оставаться въ такомъ положеніи, какъ нынѣ, по ходу развитія. Это показываетъ необходимость преобразованія. Каково же должно быть это преобразованіе? Развитіе необходимо должно совершаться по нравственнымъ началамъ; такъ же равно и преобразованіе человѣчества должно касаться нравственной стороны его жизни. Отсюда два слѣдствія: 1) будетъ эпоха преобразованія; 2) преобразованія моральнаго; слѣдовательно будетъ и судъ.

Такимъ образомъ, возраженіе: не уничтожитъ ли развитіе человѣчества догматовъ вѣры?—рѣшено. Такого уничтоженія ожидать никакъ нельзя.

II.

Въ связи съ понятіемъ о развитіи догматовъ стоитъ вопросъ о взаимномъ отношеніи разума и откровенія. Это самый старый вопросъ, который рѣшали разными способами. Но до сихъ поръ онъ не рѣшенъ еще окончательно; можно сказать, что онъ даже неопредѣленно поставленъ. Приблизиться къ такому рѣшенію вопроса,—чтобы удержать при рѣшеніи, съ одной стороны, мысль о чистотѣ и возвышенности откровенія, а съ другой—о природѣ разума,—не иначе возможно, какъ приведши этотъ вопросъ въ правильныя границы.

Если относить этотъ вопросъ къ догматикѣ, какъ наукѣ,—то его нечего и рѣшать. Наука вообще есть дѣло разума;—слѣдовательно и догматика также должна подлежать началамъ и законамъ разума. Т. е. откровеніе, въ этомъ случаѣ, есть готовый матеріалъ для науки, основаніе знанія, а разработка его—раскрытіе, сочетаніе частей его вполнѣ принадлежитъ разуму. Такимъ образомъ разсматриваемый нами вопросъ будетъ имѣть такой смыслъ: какое отношеніе имѣетъ естественный разумъ къ авторитету высшаго от-

кровенія? Правда, если и на этотъ вопросъ взглянуть проще, естественнѣе, то и его нечего рѣшать. Если откровеніе—свѣтъ, истина, а разумъ долженъ принимать этотъ свѣтъ, эту истину,—то нѣтъ ничего проще, какъ опредѣлить ихъ взаимное отношеніе. Это отношеніе похоже на взаимное отношеніе свѣта и глаза человѣческаго. Если бы не было свѣта, глазъ ничего не могъ бы видѣть; и наоборотъ, не будь глаза, свѣтъ не будетъ замѣченъ. Точно также ни откровеніе безъ разума, ни разумъ безъ откровенія быть не могутъ. Слѣдовательно отношеніе ихъ состоитъ во взаимнодѣйствіи. Если бы человѣкъ оставался съ однимъ разумомъ безъ откровенія, то онъ многаго не узналъ бы; и наоборотъ, безъ разума онъ не могъ бы принять откровенія. Нѣтъ ничего, кажется, проще и естественнѣе подобнаго разсужденія.

Но вопросъ объ отношеніи разума и откровенія не останавливается на этомъ рѣшеніи, потому что встрѣчается съ неограниченнымъ развитіемъ разума, въ силу котораго разумъ можетъ при своемъ развитіи измѣнить это отношеніе свое къ откровенію. Чтобы взглянуть на предметъ съ этой точки зрѣнія, надобно представить всевозможныя отношенія между разумомъ и откровеніемъ. Здѣсь мы можемъ представить слѣдующія отношенія: или 1) разумъ долженъ оставаться въ подчиненіи откровенію; или 2) послѣднее должно подчиниться человѣческому разуму; или 3) они должны идти параллельно другъ другу, не соединяясь и не расходясь въ разныя стороны; или же 4) они должны находиться въ единеніи между собою, образуя никогда неизмѣнный органъ человѣческаго знанія истины. Разсмотримъ всѣ эти виды отношенія между разумомъ и откровевеніемъ.

1) Подчиненіе разума откровенію опредѣляетъ само откровеніе. Первое слово откровенія—вѣра. *Покайтеся и вѣруйте* (Марк. I, 15). Какъ бы мы ни объясняли слово „вѣра“, предположимъ ли, что оно означаетъ убѣжденіе ума человѣческаго, или довѣріе высшему водительству,—во всякомъ случаѣ, это слово опредѣляетъ подчиненіе разума откровенію. Евангеліе, апостолы, отцы, церкви,—всѣ говорятъ объ этомъ подчиненіи разума. Если мы не станемъ допускать этого подчиненія, то мы на это должны представить основанія.

Основаніемъ тутъ можетъ быть или: а) то, что это подчиненіе не естественно для разума, или б) унизительно для него, или же в) стѣснительно для его самостоятельнаго развитія.

Что касается до того, естественно ли разуму подчиняться откровенію,—на это не трудно отвѣчать. Анализируя человѣческое знаніе, мы видимъ, что въ основаніи знанія всегда лежитъ вѣра. Не говоря о первоначальномъ обученіи, напримѣръ объ изученіи азбуки, и въ высшихъ сферахъ знанія нельзя не видѣть въ основаніи вѣру. Это потому, что съ одной стороны, полное знаніе, совершенно равносильное истинѣ, въ этой жизни невозможно; а съ другой стороны, разумъ, при всемъ своемъ напряженіи, не можетъ дойти до такого развитія, чтобы могъ постигать самую сущность предметовъ знанія. Слѣдовательно для разума необходима — вѣра. Тоже показываетъ и опытъ. Во всѣхъ отрасляхъ знанія, во всѣхъ его областяхъ, и въ основаніи и составѣ есть непремѣнно вѣра. Напримѣръ, чѣмъ докажетъ астрономъ, что свѣтила небесныя движутся по тѣмъ законамъ, на которые онъ указываетъ? Онъ укажетъ на свои математическія вычисленія? Но чѣмъ онъ докажетъ, что планеты дѣйствительно подлежатъ этимъ, а не другимъ вычисленіямъ?! Вездѣ главную роль играетъ вѣра; половина доказательствъ астронома основывается на одной моей вѣрѣ. Не вѣрь я, мнѣ никто ничего не докажетъ. При томъ же и его собственныя вычисленія основываются на его вѣрѣ; потому что половина его вычисленій—гипотезы. Тоже должно сказать и о другихъ отрасляхъ знанія. Вся жизнь человѣческая, во всѣхъ ея проявленіяхъ, въ половину основывается на вѣрѣ. Безъ нея не было бы истинной дѣятельности. Почему я, напримѣръ, спокойно сижу въ комнатѣ и думаю, что не провалюсь, что не задавитъ меня потолокъ? Потому, что вѣрю въ безопасность моего положенія. Если же такова сила вѣры: то что противнаго для разума, если въ областяхъ знанія, выходящихъ за предѣлы разума, полагается въ основаніе вѣра? Отнимите вѣру, и знаніе не возможно. Во всякомъ знаніи на половину—вѣра. Мысль, что разумъ можетъ обойтись безъ вѣры, не естественна. Слова апостола: *вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. V. 7),—это общій законъ жизни и дѣятельности.

Другое возраженіе состоитъ въ томъ, что подчиненіе разума откровенію унизительно для разума. Т. е. разумъ представляется какою-то самостоятельною силою, для которой нѣтъ и не можетъ быть никакого авторитета, и которой все достоинство—въ самостоятельности. Это возраженіе опровергается само собою, потому что въ основаніи его лежитъ ложная мысль, похожая на мысль,—будто подчиненіе воли нравственному закону унизительно для нея. Поэтому, какъ для свободы человѣка нѣтъ униженія подчиняться величію нравственнаго долга, такъ нѣтъ униженія и для ума, если онъ подчиняется авторитету откровенія. Такое униженіе возможно было бы въ томъ случаѣ, еслибы откровеніе предлагало уму предметы, недостойные знанія. Но этого нельзя допустить, потому что предметы откровенія такого рода, что еще возвышаютъ разумъ человѣческій. Если въ области философіи, гдѣ разумъ дѣйствуетъ самостоятельно, онъ почитаетъ своимъ достоинствомъ возвышеніе къ абсолютной истинѣ: неужели онъ унизитъ это достоинство, если будетъ стремиться и возвышаться до той-же абсолютной истины, но подъ руководствомъ откровенія? Такимъ образомъ съ этой стороны нѣтъ униженія для разума. Съ другой стороны, было бы унизительно для него подчиненіе откровенію въ томъ случаѣ, если бы откровеніе подавляло разумъ. Но и это допустить нѣтъ никакого основанія. Откровеніе не только не подавляетъ разумъ; напротивъ, оно благопріятствуетъ его развитію и всячески помогаетъ ему на пути къ истинѣ. Опытъ, какъ нельзя болѣе, подтверждаетъ нашу мысль. Гдѣ болѣе униженія для разума? Тамъ ли, гдѣ онъ идетъ ощупью, принужденъ ограничиться тѣмъ, что для развитія своей идеи беретъ бѣдные образы изъ видимой природы и такимъ образомъ не рѣдко искажаетъ идеи, или тамъ, гдѣ разумъ находитъ готовые образы въ откровеніи, образы, которые обладаютъ всею чистотою и возвышенностію, какая принадлежитъ идеямъ? Въ первомъ случаѣ разумъ бываетъ рабомъ низшей природы,—во второмъ его самостоятельность возвышается высотою откровенія и нисколько не уничтожается, потому что разумъ доходитъ до той же истины. Нельзя сказать и того, чтобы откровеніе препятствовало развитію человѣческой мысли. Исторія умственнаго развитія показываетъ, что не

только въ высшихъ, но даже самыхъ близкихъ къ уму сферахъ знанія мысль стала дѣйствовать быстрѣе и глубже послѣ того, какъ ее озарило откровеніе. Всѣми лучшими познаніями человѣкъ обязанъ не себѣ. Если обратить вниманіе на направленіе разума, на то, что есть лучшаго въ его полетѣ, что возвышаетъ его надъ матеріею и даетъ духъ и силу мысли, — то нельзя не сознаться, что всѣмъ этимъ онъ обязанъ откровенію. Мысль, будто авторитетъ откровенія стѣсняетъ мысль, мысль—ложная. Это будетъ очевиднѣе, если мы будемъ анализировать процессъ организованія этой мысли. — Откуда она? Источникъ ея мутный. Повидимому, она проистекаетъ изъ мысли, что человѣкъ назначенъ къ самостоятельному развитію. Но за этою мыслію скрывается другая, задняя мысль, именно та, что авторитетъ откровенія стѣсняетъ свободу человѣка. Что сказать на это? Не свободу стѣсняетъ онъ, а *вольность*. Неизвѣстно почему—по самой ли природѣ, или же отъ дѣйствія внѣшнихъ причинъ, только человѣкъ любитъ волю въ худшемъ смыслѣ слова.

Это давняя болѣзнь, которую совершенно вылѣчить невозможно; а въ половину лѣчить—безполезно, потому что, если въ душѣ останутся слѣды этой болѣзни, то они будутъ мѣшать и здоровымъ отправленіямъ духовнаго организма. Исторія показываетъ, что человѣкъ принималъ различныя мѣры къ уврачеванію этой болѣзни, но безъ пользы, потому что болѣзнь проникла слишкомъ глубоко, а съ другой стороны потому, что въ самой природѣ человѣка лежатъ элементы такого развитія воли, которое уклоняется въ сторону. Именно: въ свободѣ есть дѣйствительно элементъ воли или, лучше, вольности; въ разумѣ есть тоже этотъ элементъ, сказывающійся въ вольномысліи—въ образованіи произвольныхъ умозаключеній. Это—нѣчто подобное тому, что мы замѣчаемъ въ тѣлесномъ организмѣ: въ силахъ, составляющихъ здоровье человѣка, лежатъ и элементы его болѣзней. Такимъ образомъ, надобно сознаться, что мысль о стѣсненіи разума откровеніемъ свойственна человѣку и едвали когда человѣкъ радикально вылѣчится отъ этой болѣзни. Но все-таки эта мысль должна быть опровергаема, когда она выходитъ за-границы. Странно не лѣчить больнаго потому, что болѣзнь его врожденна или слишкомъ упорна. Все это говорится къ тому, чтобы, съ одной

стороны понять смыслъ того явленія въ человѣчествѣ, что человѣкъ при самомъ яркомъ свѣтѣ откровенія борется противъ него, что рядомъ съ истиною идетъ и разливается въ немъ ложъ; а съ другой стороны, чтобы не придавать стремленію къ свободѣ болѣе значенія, чѣмъ сколько оно заключаетъ въ себѣ законнаго и справедливаго. Эта болѣзнь, правда, неизбѣжная, но не такая, чтобы она составляла какую-то непреоборимую силу. Допустить, что противодѣйствіе разума когда нибудь можетъ побороть откровеніе—неосновательно. Этого не можетъ быть; потому что вольномысліе разума—болѣзнь, слабость, слѣдовательно не можетъ быть положительною силою. Оно будетъ бороться съ откровеніемъ, уклоняться отъ истины, давать торжество лжи, застѣнять для разума свѣтъ откровенія; но чтобы это вело къ рѣшительному торжеству лжи,—это невозможно. Невозможно, потому что неестественно; неестественно, потому что вольность—болѣзнь, а свѣтъ откровенія есть сила живая, дѣйственная, неистощимая, неодолимая.—Такова сущность этого авторитета сама по себѣ; тоже показываетъ и его исторія.

2) Доселѣ мы разсматривали первый видъ отношенія между вѣрою и разумомъ, именно тотъ: не долженъ ли разумъ подчиниться откровенію,—и дошли до того заключенія, что разумъ не можетъ оставаться внѣ подчиненія вѣрѣ. Разсмотримъ теперь другое отношеніе между вѣрою и разумомъ, именно: не можетъ ли сама вѣра подчиниться разуму?

Разсматривая глубже и со всею точностію это предположеніе, нельзя не замѣтить, что въ самыхъ словахъ, выражающихъ оное, нѣтъ смысла. Что такое „вѣра, подчиненная разуму“? Если будемъ анализировать понятіе о вѣрѣ, то найдемъ, что въ вѣрѣ принимаетъ необходимое участіе разумъ.

a) Вѣра есть согласіе разума на истины, сообщаемыя откровеніемъ; однимъ словомъ: — вѣра есть тоже, что вѣрующій разумъ; вѣры безъ разума нельзя и представить. Если предположимъ, что вѣра должна подчиняться разуму, то это будетъ значить тоже, что разумъ въ дѣлахъ вѣры долженъ быть подчиненъ разуму. Ясно, что вѣра должна, такимъ образомъ, уничтожиться. Это все равно, что вѣры не должно быть. b) Потомъ, если мы будемъ разсматривать

вѣру, какъ убѣжденіе сердца, то увидимъ, что и здѣсь она не подчиняется разуму. Нельзя допускать этого подчиненія иначе, какъ допуская, что разумъ долженъ анализировать чувство вѣры. Но чувствованія анализу не подлежатъ. Анализировать убѣжденія сердца, значитъ — разрушать ихъ. Итакъ подчиненіе вѣры разуму есть опять тоже, что уничтоженіе ея. с) Обратимъ, далѣе, вниманіе на самые предметы вѣры: пусть разумъ будетъ анализировать ихъ. Но спрашивается: возможенъ ли и въ какомъ отношеніи возможенъ этотъ анализъ? На какомъ основаніи разумъ будетъ анализировать предметы вышеестественные? Предметы вышеестественные не подлежатъ анализу, потому что разумъ не можетъ разлагать ихъ, не можетъ имѣть о нихъ раздѣльнаго понятія. Потомъ спрашивается: гдѣ будетъ предѣлъ анализа и будетъ ли предѣлъ этотъ? Если не будетъ предѣла—это значитъ, что вѣра должна уничтожиться. Если будетъ: то гдѣ? И сколько бы ни вертѣлись мысли наши около этого понятія объ анализѣ, оно будетъ равносильно уничтоженію вѣры. Предположеніе это равносильно тому положенію, что разумъ будетъ вѣрить, чему хочетъ. Но и тутъ, строго говоря, вѣры нѣтъ. Далѣе изслѣдовать это—нечего: потому что это значитъ тоже, что доказывать опять необходимость вѣры.

3) Разсмотримъ теперь третье отношеніе между вѣрою и разумомъ, именно: не можетъ ли разумъ и вѣра идти параллельно другъ другу, не соединяясь, не расходясь и не подчиняясь другъ другу? Чтобы на этотъ вопросъ отвѣтить, нужно выяснить приведенное положеніе. Что это за параллель? Это то, что разумъ будетъ идти и развиваться самъ по себѣ, а вѣра сама по себѣ. Но это предположеніе тоже не состоятельно, потому что противорѣчитъ понятію и о разумѣ, и о вѣрѣ. Разумъ не имѣетъ ни права, ни нужды отказываться отъ вѣры, какъ чуждой ему. Онъ можетъ отрицать, опровергать вѣру; но чтобы онъ развивался, не соприкасаясь съ нею, это не возможно и неестественно. Равнымъ образомъ вѣра не можетъ отрицать участіе разума въ сферѣ ея дѣятельности. Это неестественно: вѣра должна допускать участіе разума,—иначе вѣра будетъ не разумная.

Нѣтъ ничего, съ одной стороны, хуже и страннѣе, а съ другой стороны—вреднѣе и достойнѣе всякаго осужденія и сожалѣнія того предположенія, что разумъ можетъ развиваться самъ по себѣ, а вѣра сама по себѣ. Это хуже всего, потому что оно вноситъ въ жизнь человѣческую и въ самыя лучшія стороны жизни начало противорѣчія, начало разрушенія. Нужно представить себѣ положеніе человѣка, когда онъ подлежитъ двумъ противоположнымъ началамъ, и когда на него то и другое начало дѣйствуютъ равносильно. Что это за состояніе? Здѣсь происходитъ явленіе той борьбы, которая такъ часто и такъ глубоко возмущаетъ жизнь человѣка и сопровождается самыми печальными слѣдствіями. Тутъ-то возможна та ужасная борьба сомнѣній, въ которой человѣкъ не имѣетъ основанія, на которое сталъ бы твердою ногою; а между тѣмъ не можетъ и идти наперекоръ тому и другому изъ дѣйствующихъ на него началъ и долженъ выбрать которое нибудь одно изъ нихъ, чтобы имѣть для себя точку опоры. Однимъ словомъ — человѣкъ обрѣтается въ борьбѣ, которая подавляетъ его силы духовныя, и изъ которой онъ ровно ничего не выноситъ. Въ этой борьбѣ человѣкъ не находитъ никакого источника ни для убѣжденія своего разума, ни утѣшенія для своего сердца, и не имѣетъ никакой опредѣленной нормы дѣятельности. Борьбу эту испытываютъ иногда люди не дѣятельные, но съ большимъ умомъ и крѣпкимъ сердцемъ. Но потому-то самому, вѣроятно, что они обладаютъ крѣпкими силами души,—они и подвергаются сильнѣйшей борьбѣ. Для нихъ, конечно, остается одно изъ двухъ: они должны склониться на одну какую нибудь сторону—на сторону вѣры или разума, или они должны находиться въ колебаніи, какъ люди, потерявшіе для себя возможность убѣжденія и утѣшенія и норму для своей дѣятельности, словомъ—какъ люди отчаянные. Это и видимъ мы въ недѣлимыхъ. Въ цѣломъ же человѣчествѣ параллель между вѣрою и разумомъ, философіею и откровеніемъ, къ счастію, не возможна: потому что, если, съ одной стороны, разумъ составляетъ основу жизни, какъ это и естественно, за то, съ другой стороны, и вѣра пустила глубокіе корни въ жизни человѣчества. Много можетъ быть мнѣній, которыя произведутъ эту борьбу между вѣрою и разумомъ, возможно время,

когда человѣчество склонится на сторону разума, будетъ попирать вѣру; но это не надолго. Судьбы человѣчества непреложны. Какъ, съ одной стороны, основы вѣры непреложны, и она должна на землѣ исполнить судьбы, для нея предназначенныя, такъ, съ другой стороны, разумъ не можетъ существовать отдѣльно, и необходимо долженъ относиться къ вѣрѣ. Яснѣе мы видимъ это въ современномъ опытѣ. При современномъ развитіи разума явилась мысль о параллели между разумомъ и откровеніемъ. Нынѣ хотятъ какъ будто пріучиться къ той мысли, что вѣра можетъ быть чѣмъ-то посторовннимъ для ума, но съ перемѣною духа времени, при дальнѣйшемъ развитіи разума, это мнѣніе должно перемѣниться. И нынѣ лучшіе умы и въ наукѣ и въ жизни никакъ не могутъ обходиться безъ откровенія, хотя, можетъ быть, въ этомъ и не сознаются. Такъ, что должно сказать о современныхъ идеяхъ: идеѣ о человѣкѣ, о свободѣ, объ огражденіи правъ и проч.? Правда, всѣ эти идеи представляются какъ бы результатомъ развитія разума, который теперь ушолъ гораздо дальше, нежели какъ это было въ прежнее время. Но если бы разумъ отвергъ здѣсь участіе вѣры, то сдѣлалъ бы не основательно: прежде откровенія — этихъ идей онъ не зналъ. Развитію разума мы обязаны въ настоящее время тѣмъ, что онъ уясняетъ эти идеи, но укорененіе и воспріятіе ихъ нравственными силами человѣка безъ вѣры не возможно. И это подтверждаетъ намъ всего лучше опытъ. Представимъ себѣ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ усвояетъ вѣрой, а другой разумомъ. Идеи гораздо глубже будутъ усвоены вѣрующимъ, нежели невѣрующимъ.

4) Теперь остается разсмотрѣть тотъ видъ отношенія между вѣрою и разумомъ, по которому можно предполагать, что вѣра и разумъ соединятся между собою и образуютъ одинъ неизмѣнный и совмѣстный органъ знанія и жизни человѣческой.

Если, при рѣшеніи этого вопроса, обратиться къ откровенію, то мы находимъ, что это отношеніе нисколько не чуждо откровенія. Напротивъ, если съ одной стороны, откровеніе потребовало прежде всего вѣры,—то, съ другой стороны, оно прежде всего призвало въ участіе и разумъ. Самъ божественный Спаситель, который пер-

вый призвалъ къ вѣрѣ, требовалъ, чтобы Его ученіе было испытываемо разумомъ. Это показываетъ, что разумъ и откровеніе могутъ и должны быть соединены между собою. Если обратимся къ ученикамъ Божественнаго учителя, то увидимъ, что они проповѣдуютъ столько же разуму и заставляютъ разумъ соединяться съ вѣрою. Въ возвышенномъ ученіи ап. Павла объ искупленіи, оправданіи, о нравственной свободѣ, мы видимъ соединеніе съ откровеннымъ ученіемъ богопросвѣщеннаго ума. Дальнѣйшая судьба христіанства свидѣтельствуетъ о томъ же. Во времена отеческія, тогда, когда особенно развивалась вѣра, мы видимъ вѣру и разумъ соединенными между собою и находимъ, что тамъ, гдѣ особенно напрягался разумъ, тамъ возвышалась и вѣра. Лучше всего свидѣтельствуетъ о соединеніи вѣры съ разумомъ та печальная въ исторіи церкви сторона, которая называется исторіею ересей. Ереси первыхъ вѣковъ христіанства, особенно IV и V вв. представляютъ чрезвычайное напряженіе ума человѣческаго. Ереси сами въ себѣ представляютъ усиліе анализировать ученіе вѣры; но это усиліе оказывалось не состоятельнымъ и не выдерживало до конца,—и напряженіе разума отъ натуги, такъ сказать, падало. Для усиленной, напряжонной дѣятельности у разума было мало силъ, у него не было и свѣдѣній, которыми бы онъ могъ вооружиться для анализа. Если познакомиться наприм. съ ученіемъ аріанъ, монооелитовъ, монофизитовъ и другихъ, то нельзя не видѣть, съ одной стороны, чрезвычайнаго напряженія ума, съ которымъ онъ хочетъ завоевать область вѣры; съ другой же стороны нельзя не видѣть и слабости этого же разума. Такъ, стремленіе Арія, который поставилъ задачею для себя—изслѣдовать одинъ изъ высочайшихъ догматовъ христіанства—о Божествѣ Господа І. Христа, обнаруживаетъ его нелогичность и скудный запасъ свѣдѣній. Его толкованія мѣстъ священ. Писанія иногда ребяческія; положительныхъ свѣдѣній, которыми могъ бы онъ вооружиться, у него не было никакихъ. Словомъ,—его стремленія обнаружили напряженіе, не соотвѣтствующее силамъ и крѣпости ума. За то, если мы обратимся къ другой сторонѣ, той, которая дѣйствовала противъ ересей, мы видимъ единеніе вѣры и разума и видимъ, при этомъ единеніи, развитіе вѣры и разума въ самой воз-

вышенной степени, до которой только могутъ доходить вѣра и разумъ. Высшіе умы: Аѳанасій Александрійскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ и другіе, не столько старались опровергать ереси ученіемъ положительнымъ, сколько изъ разума. Въ ихъ дѣятельности, трудахъ высказался полный запасъ современныхъ имъ философскихъ свѣдѣній и сила умственнаго напряженія, до которой только можетъ достигать разумъ. Читая сочиненія Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова, нельзя не удивляться напряженности разума, напряженности, до которой можетъ только дойти разумъ. Здѣсь открылось единеніе вѣры и разума,—и открылось въ то время, когда и вѣра должна была защищать свои высочайшіе догматы, и разумъ, во что бы то нистало, долженъ былъ достигнуть постиженія вѣры. Если бы великіе умы, призванные въ это время объяснять вѣру, обладали тѣми свѣдѣніями, которыми обладаетъ настоящее время, то, можетъ быть, въ дѣятельности ихъ мы увидѣли бы тотъ высокій идеалъ, до котораго только можетъ достигнуть разумъ, разумъ въ единеніи своемъ съ вѣрой.

Во всякомъ случаѣ можно заключить, что если разумъ сохранитъ истинное направленіе и не увлечотся идеями своей самостоятельности, то онъ, можетъ быть, достигнетъ того единенія, которое составляетъ для насъ теперь идеалъ или задачу. Это видно изъ самыхъ свойствъ вѣры и разума. Вѣра не можетъ подчиниться разуму,—и разумъ, съ своей стороны, также не можетъ подчиниться вѣрѣ; слѣдовательно нужно ожидать, что когда нибудь они соединятся между собою. Откровеніе не противорѣчитъ этому ожиданію, но даже предполагаетъ и требуетъ этого единенія. Вѣра, съ своей стороны, не противна единенію, но имѣетъ даже нужду въ немъ. Притомъ самое назначеніе человѣчества состоитъ въ томъ, что при постепенномъ развитіи оно должно дойти до высшей степени совершенства. Вѣра говоритъ, что человѣчество должно перейти въ состояніе видѣнія. Но въ это состояніе мы придемъ въ будущей жизни. Но нельзя думать, разумѣется, чтобы нынѣшняя жизнь не имѣла никакого значенія и отношенія къ будущей; она есть приготовленіе къ этому состоянію. Нужно думать, что человѣчество, восходя здѣсь отъ одной степени совершенства къ другой, дойдетъ наконецъ до

той степени, съ которой можетъ перейти въ состояніе видѣнія. Эту степень можно назвать — степенью разума богопросвѣщеннаго, т. е. разумъ дойдетъ до той степени совершенства, до какой только можетъ дойти онъ, и притомъ когда онъ не будетъ останавливаться въ однихъ своихъ предѣлахъ, но озарится свѣтомъ вышеестественнымъ. Въ этомъ состоитъ нашъ будущій идеалъ. Тогда-то, на этой послѣдней ступени умственнаго развитія, мы будемъ вѣдать разумомъ то, во что теперь только вѣруемъ, тогда-то достигнетъ возможности созерцанія вѣчной истины, которую нынѣ *видимъ* лишь *зерцаломъ въ гаданіи*, подъ образами болѣе или менѣе темными. И тогда разумъ убѣдится, что вѣра его не обманывала, что въ ней заключено было то сѣмя, изъ котораго развилось его вѣдѣніе, и которое должно будетъ переступить черту видимаго міра, и которому ни предѣловъ, ни конца уже не будетъ.

III.

Предметъ догматическаго ученія есть Богъ. Останавливаться на подробномъ изслѣдованіи о бытіи и свойствахъ Божіихъ—надобности нѣтъ: это хорошо извѣстно. Вмѣсто этого остановимся на томъ, чѣмъ отличается христіанское ученіе о Богѣ и какой характеръ этого ученія.

Чтобы видѣть особенности христіанскаго ученія о Богѣ, довольно взглянуть на понятія о Верховномъ существѣ въ человѣчествѣ прежде откровенія.

Общій и главный недостатокъ этихъ понятій тотъ, что человѣческій разумъ не могъ точно опредѣлить для себя самый образъ Верховнаго существа. И тогда, когда представлялъ Его подъ образомъ всерождающей и всеживотворящей природы, или подъ образомъ безпредѣльнаго ума, когда представлялъ Его антропоморфически,—всетаки не находилъ возможности опредѣлить, что такое это существо въ Его образѣ. Онъ доходилъ до того, что это—существо всеблагое и премудрое; но не могъ никакъ представить образъ Его; не зналъ, въ какомъ видѣ представить себѣ это существо. Этотъ недостатокъ понятія объ образѣ Божіемъ состоитъ въ томъ, что

люди не могли опредѣлить,—лицо ли это существо, или нѣтъ. Въ философскихъ представленіяхъ о Богѣ не найдемъ, что Богъ есть лицо; всѣ представляли Его существомъ безличнымъ, хотя безконечнымъ и совершеннымъ. Первымъ и главнѣйшимъ слѣдствіемъ такого представленія въ понятіяхъ о Богѣ по отношенію Его къ міру была темнота, въ которой человѣкъ запутывался и изъ которой не могъ выдти. Теперь ясно преимущество христіанскаго ученія о Богѣ: оно дало ясное понятіе о Богѣ, какъ о лицѣ; оно сказало, что Верховное существо не судьба, не рокъ, вообще—не отвлеченная идея, а есть лицо, существо самостоятельное, самодѣйствующее, личность. Самыя первыя строки откровенія даютъ понятіе о Богѣ, какъ о лицѣ. *Рече Богъ: да будетъ... и сотвори... и видѣ яко добро* (Быт. I). Выраженія: *сказалъ, сдѣлалъ, призналъ*, выраженія такія, которыя показываютъ лицо. Между тѣмъ, понятіемъ о личности объясняется самое существо Бога и Его отношеніе къ міру.

Никакія другія понятія о Богѣ не объясняютъ намъ Его существа, какъ объясняетъ понятіе объ Его личности. Только тогда, когда понимаемъ Бога, какъ лицо, становятся для насъ понятными и свойства, Ему приписываемыя, и отношенія Его къ міру, которыя опредѣляютъ необходимыя условія бытія міра и человѣка. Можетъ быть, разумъ и не возвысился бы до понятія о Богѣ, какъ лицѣ, потому что представленіе о лицѣ не могъ согласить съ своей идеей о безконечномъ. Быть можетъ, это происходило отъ того, что образы для своей идеи онъ заимствовалъ изъ сферы ограниченной. Потому, когда онъ представлялъ Верховное существо въ этихъ образахъ, выходило безобразіе. Когда онъ олицетворялъ животворящую природу, въ идеѣ о Богѣ выходилъ матеріализмъ. Даже когда для Верховнаго существа онъ заимствовалъ образъ человѣческій, представленіе о Богѣ нисходило до сферы самыхъ униженныхъ явленій, какія представляютъ слабости человѣческой природы. Напротивъ, христіанское откровеніе нисколько не унижаетъ понятія о Богѣ; оно еще уясняетъ личность божественную тѣмъ, что образъ для Его существа выводитъ не изъ чего либо ограниченнаго, а изъ самого Существа верховнаго. И это должно быть естественно: образъ, въ какомъ оно существуетъ, долженъ развиваться изъ Него

же самого. Такимъ образомъ понятіе о Богѣ просто и естественно, и потому понятно и истинно. Но какъ откровеніе пришло не отъинуду, а отъ того же свѣта безпредѣльнаго, въ которомъ живетъ безпредѣльное лицо, то естественно, что съ этимъ общимъ понятіемъ о Верховномъ существѣ, какъ лицѣ, откровеніе принесло черты болѣе возвышенныя, свойственныя только Ему одному, которыя не могутъ быть заимствованы изъ другаго источника. Такъ, раскрывая опредѣленнѣе божественную личность, оно даетъ видѣть, что эта личность, возвышающаяся надъ нашимъ представленіемъ, неограниченна сама въ себѣ; что она, при своей безконечности, троична въ единствѣ. Разумъ ни откуда не могъ почерпнуть такого возвышеннаго понятія о лицѣ безконечномъ, какъ изъ откровенія, принесеннаго отъ того же лица.

Не менѣе важно преимущество христіанскаго откровенія и въ тѣхъ отношеніяхъ Верховнаго существа, въ какихъ оно представлено къ міру и человѣку. При понятіи о личности Верховнаго существа, эти отношенія лучше и совершеннѣе. Когда человѣкъ—существо личное—находитъ выше себя силу, которая создала все, которая, однакожъ, не имѣетъ личности, будетъ ли она матеріальная природа, умъ ли безконечный, то онъ не можетъ опредѣлить своихъ отношеній къ этому существу безличному; тѣмъ болѣе не можетъ опредѣлить своихъ нравственныхъ отношеній, касающихся жизни и судьбы его; представлять же Бога и человѣка внѣ всякихъ отношеній другъ къ другу—невозможно. Нельзя представить, чтобы эта сила, всезиждущая, сотворившая все—человѣка и міръ, не имѣла никакихъ отношеній къ нимъ. Но какъ скоро Верховное существо представляется лицомъ, тогда взаимныя отношенія Бога и человѣка уясняются. Потому что съ понятіемъ о лицѣ соединяется понятіе о лицѣ самосознающемъ, нравственномъ, имѣющемъ разумное вліяніе на человѣка и міръ. Такъ и должно быть по естественному разсужденію, если анализировать понятіе о Богѣ, какъ лицѣ. И такъ дѣйствительно опредѣляетъ наши отношенія къ Богу и отношенія Его къ міру и человѣку откровеніе. Ничего не можетъ быть, съ одной стороны, возвышеннѣе этихъ отношеній, а съ другой—и разумнѣе. Когда откровеніе представляетъ человѣка созданнымъ по образу и

подобію этого существа, когда представляетъ человѣка, какъ средоточіе видимаго творенія, когда изображаетъ человѣка, какъ особенный предметъ любви и попеченій этого существа, когда опредѣляетъ и его обязанности въ отношеніи къ Нему,—тогда изъ всѣхъ этихъ изображеній образуется дивная, прекрасная, возвышенная гармонія міра физическаго и нравственнаго, которую можно найти только въ откровеніи, и которая противъ себя ничего не имѣетъ и въ критикѣ разума человѣческаго. Все это сообразно съ понятіями о Богѣ, человѣкѣ и цѣломъ мірѣ. Чтобы осязательнѣе видѣть это, нужно сравнить эту дивную гармонію взаимныхъ отношеній съ идеями о Верховномъ существѣ, какія существуютъ внѣ откровенія, не говоря о мірѣ дохристіанскомъ. Тамъ, гдѣ сила творческая представляется только силою, дѣйствующею по необходимымъ законамъ и опредѣленнымъ процессамъ, силою безличною, не самосознающею, гдѣ человѣкъ, съ другой стороны, представляется существомъ въ природѣ самостоятельнымъ, не имѣющимъ никакихъ отношеній къ творческой силѣ, между тѣмъ развивающимся по законамъ этой же несамосознающей силы, тамъ въ результатѣ выходитъ дисгармонія совершенная. Что особенно не пріятно для сознанія и не сообразно съ достоинствомъ человѣка,—это то, что міръ и человѣкъ представляются какимъ-то механическимъ орудіемъ этой силы, которая дѣйствуетъ только по необходимымъ законамъ. Выходитъ, что міръ и человѣкъ есть какая-то машина, какое-то строеніе бездушное, безсознательное, болѣе или менѣе грубое. Сравнивая съ такимъ представленіемъ разума о Богѣ и человѣкѣ богооткровенное ученіе объ этихъ предметахъ, яснѣе видимъ высокое преимущество послѣдняго.

Потомъ въ этомъ общемъ христіанскомъ ученіи о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ и о взаимныхъ отношеніяхъ ихъ открывается много частныхъ сторонъ, въ которыхъ выражаются идеи творенія и промышленія, лежащія въ основаніи бытія міра и человѣка. Ни разумъ человѣческій, ни природа со всѣмъ тѣмъ, что въ ней есть, никакая сфера познаній естественныхъ не могутъ опредѣлить и изъяснить эти идеи. Ихъ могло дать и уяснить одно только откровеніе.

Первая идея, послѣ творенія, есть идея возстановленія рода

человѣческаго. Въ этой идеѣ всего поразительнѣе то, что силою возстановляющею, даже болѣе — самымъ орудіемъ возстановленія представляется тоже Верховное существо. Откровеніе учитъ, что возстановленіе человѣка совершилъ самъ Творецъ. Подробности этого ученія таковы, что съ одной стороны обнаруживаютъ все совершенство этого ученія, а съ другой—показываютъ, какъ идея творенія и промышленія—истинна сама въ себѣ, потому что раскрываетъ совершеннѣйшіе и истиннѣйшіе законы міротворенія. Быть можетъ, для разума человѣческаго не достанетъ силъ и познаній, чтобы исчерпать всю исторію возрожденія человѣчества. Но еслибы разумъ, вооруженный всѣми своими идеями и познаніями дошолъ до такой высоты, чтобы могъ обозрѣть всю идею возрожденія и вникнуть во всѣ ея подробности: тогда увидѣлъ бы чистѣйшую истину, которая закрыта многосложными и потому темными образами, которой не выясняетъ вполнѣ и откровеніе,—потому что идея сама безпредѣльна, человѣчество не возрасло въ разумѣ и жизни духовной настолько, чтобы обнимать эту идею.

Въ связи съ этою идеею стоитъ въ христіанскомъ откровеніи ученіе о послѣдней судьбѣ міра и человѣка. Какъ ни естественно человѣческому духу проникать въ будущія судьбы свои, однако мы видимъ, что разумъ не только мало проникъ, но и мало думаетъ о томъ. Это происходитъ быть можетъ отъ того, что лѣнь думать о томъ, чего нѣтъ предъ глазами; а съ другой стороны здѣсь имѣетъ мѣсто и то безсиліе, которое дѣлаетъ для разума прозрѣніе въ будущее невозможнымъ. Однакожъ человѣку нельзя отказаться узнать свою будущность, чтобы онъ могъ лучше понимать свои судьбы настоящія и прошедшія. И тутъ помогаетъ ему христіанское ученіе. Оно указываетъ будущія судьбы, которыя ожидаютъ человѣка и міръ, и притомъ не какъ нибудь неопредѣленно, гадательно, въ видѣ пророченія или безусловнаго предопредѣленія, но въ логической связи съ идеями творенія и промышленія, такъ что въ системѣ христіанскаго ученія послѣднія судьбы представляются какъ бы конечнымъ результатомъ прошедшихъ судебъ міра и человѣка, открываемыхъ и опредѣляемыхъ тѣмъ же откровеніемъ.

Вотъ главныя и особенныя черты христіанскаго ученія о Богѣ

въ самомъ себѣ и въ отношеніи Его къ міру и человѣку! Съ этой только точки зрѣнія (точки преимущества христіанскаго ученія) и нужно изучать тѣ особенныя подробныя черты, въ которыхъ откровеніе изображаетъ Бога. Если въ немъ есть много непонятнаго въ ученіи о Богѣ, то это само собой объясняется тѣмъ, что само откровеніе пришло къ намъ не изъ нашей сферы знаній и жизни, а изъ тѣхъ безпредѣльныхъ сферъ бытія, гдѣ живетъ и открываетъ себя Верховное существо. Съ другой стороны нечего слушать и ложныхъ представленій человѣческаго ума, которому многое кажется темнымъ, неистиннымъ, удобоотвержимымъ потому только, что ему лѣнь думать или разсуждать. Нѣтъ лучшаго способа убѣдиться въ истинѣ откровенія, какъ прониканіе и углубленіе разума въ тайны его, насколько это возможно. Этотъ анализъ не только не противорѣчитъ духу и основамъ откровенія, напротивъ, еще требуется самимъ откровеніемъ, потому что, въ сущности, откровеніе удовлетворяетъ идеямъ разума человѣческаго. Анализъ долженъ вести къ полному согласію идей откровенія съ идеями разума. Приэтомъ, когда разумъ будетъ пристально и глубоко изучать откровеніе,—всѣ возраженія разума противъ откровенія падутъ сами собою, потому что они большею частію основываются на томъ, что разумъ не хочетъ поглубже вникнуть въ высшее откровеніе. Это такъ же, какъ въ прежнія времена,—не дальше прошедшаго и даже начала нынѣшняго столѣтія,—человѣку многое казалось нелѣпымъ, неестественнымъ, невозможнымъ, что теперь у него предъ глазами. Теперь разумъ убѣдился въ истинѣ того, что отвергалъ прежде, именно тѣмъ самымъ, что вооружился всѣми способами знанія, сталъ глубже и острѣе проникать въ природу, на которую смотрѣлъ онъ издалека. Такъ случилось съ естественными познаніями; такъ должно случиться и съ познаніями сверхъестественными.

По поводу предпринимаемаго редакціею печатанія богословскихъ лекцій о. Сидонскаго.

Имя покойнаго о. Сидонскаго, — бывшаго въ теченіи многихъ лѣтъ профессоромъ философіи въ с.-петербургскомъ университетѣ, — достаточно извѣстно русскому учоному міру, какъ имя одного изъ весьма видныхъ дѣятелей на поприщѣ русской науки и мысли. Вмѣстѣ съ корифеями самостоятельной русской философской мысли о. Скворцовымъ, Голубинскимъ, Новицкимъ, В. Н. Карповымъ, о. Сидонскій весьма много способствовалъ въ 30-хъ и 40-хъ годахъ текущаго столѣтія пробужденію интереса къ изученію философіи въ нашемъ отечествѣ изданіемъ своего классическаго труда: „Введеніе въ науку философіи". До изданія этого труда, самостоятельныхъ произведеній по отрасли философскихъ изысканій у насъ почти вовсе не было и о. Сидонскій былъ вполнѣ правъ, указывая въ своемъ предисловіи къ означенному „Введенію" на весьма слабое въ то время изученіе философіи въ нашемъ отечествѣ, на необходимость собственныхъ самостоятельныхъ усилій русскихъ мыслящихъ людей по разработкѣ и изслѣдованію философскихъ вопросовъ. „Пробудить это расположеніе въ средѣ русскихъ, указать надежнѣйшій путь, на которомъ оно должно развить свои силы, расположить публику къ умѣреннѣйшему суду о философскихъ произведеніяхъ, а умы философскіе — къ большей скромности въ своихъ умозрительныхъ построеніяхъ": — вотъ цѣли, которыя покойный о. Сидонскій имѣлъ въ виду, издавая въ свѣтъ свое „Введеніе" въ философію. Цѣли автора были бо-

лѣе или менѣе достигнуты. Не говоря объ изданіяхъ самостоятельныхъ трудовъ русскихъ „философскихъ умовъ“, появившихся со времени появленія „Введенія“ о. Сидонскаго, о философскихъ трудахъ Кирѣевскаго, Хомякова, Новицкаго, Гогоцкаго, Карпова, Юркевича, И. А. Чистовича, Ушинскаго, Кудрявцева, Владиславлева, Троицкаго и др., нельзя не обратить вниманія на многочисленные переводы философскихъ произведеній древняго и новаго времени, появившіеся съ тѣхъ поръ въ нашей литературѣ, и на тотъ вообще интересъ къ философскимъ вопросамъ, какой пробудился въ русскомъ обществѣ съ конца сороковыхъ годовъ настоящаго столѣтія. Интересъ этотъ отразился на нашей художественной литературѣ и на литературной критикѣ. Во всѣ вообще отрасли отечественной литературы началъ мало по малу проникать философскій элементъ и сознаніе, что безъ философскаго анализа, безъ философски-осмысленнаго міросозерцанія никакое произведеніе, будетъ ли то художественное, или историческое, или критическое, не можетъ имѣть серьознаго значенія. Покойный о. Сидонскій могъ съ утѣшеніемъ на закатѣ дней своихъ смотрѣть на тѣ плоды, которые принесла его многолѣтняя заботливость о развитіи и распространеніи философскаго образованія въ русскомъ обществѣ, съ радостью смотрѣть на молодыя талантливыя русскія силы, заявляющія себя серьозными спеціально философскими изслѣдованіями въ отечественной литературѣ, и уже конечно не написалъ бы тѣхъ грустныхъ строкъ, которыми начинается его „Введеніе“ въ философію, еслибъ ему пришлось издать подобный опытъ въ болѣе близкое къ намъ время.

Но о. Сидонскому, среди многотрудныхъ занятій въ качествѣ профессора философіи и при отправленіи священническихъ обязанностей, не удалось издать въ теченіи своей жизни другаго опыта, подобнаго его „Введенію“. За исключеніемъ отдѣльныхъ, весьма конечно цѣнныхъ, статей и трактатовъ по разнымъ философскимъ вопросамъ, помѣщенныхъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ, изъ которыхъ многія обращались къ покойному, какъ къ спеціалисту и знатоку философіи о написаніи статей философскаго содержанія

мы не имѣемъ опытовъ о. Сидонскаго, отвѣчающихъ его громадной философской эрудиціи, богатству его учоныхъ свѣдѣній по самымъ разнообразнымъ отраслямъ наукъ. Оставшаяся по смерти о. Сидонскаго обширная библіотека, состоящая болѣе чѣмъ изъ 20,000 названій учоныхъ сочиненій и пріобрѣтенная теперь нашею академіею, достаточно свидѣтельствуетъ о той, почти можно сказать страстной любви къ учонымъ занятіямъ, которая отличала нашего покойнаго философа. Но покойный о. Сидонскій повидимому принадлежалъ къ числу тѣхъ учоныхъ людей, которые любятъ больше думать и читать, чѣмъ писать, и издаютъ въ свѣтъ только самыя зрѣлыя и глубоко-обдуманныя произведенія своего ума по чувству высокаго уваженія къ наукѣ, доходящему до щепетильной требовательности въ отношеніи къ своимъ трудамъ. Къ счастію въ посмертныхъ бумагахъ о. Сидонскаго осталась рукопись подъ заглавіемъ „Генетическое введеніе въ православное Богословіе“, обязательно доставленная намъ родственниками покойнаго. Это — богословскія лекціи покойнаго, читанныя имъ студентамъ с.-петербургскаго университета, въ качествѣ профессора богословія, въ послѣднюю пору его жизни. Судя по тому, что эти лекціи четко переписаны въ доставленной намъ рукописи и по мѣстамъ исправлены рукою самого автора, можно думать, что онѣ предназначались имъ самимъ къ напечатанію. Но смерть, неожиданно постигшая автора, не позволила ему осуществить этой мысли, и было бы въ высшей степени прискорбно, если бы эти лекціи затерялись, какъ затерялись уже весьма многія произведенія значительныхъ русскихъ умовъ, не могшихъ или не умѣвшихъ обнародовать своихъ произведеній. Мы поэтому считаемъ своею нравственною обязанностью познакомить своихъ читателей съ богословскими лекціями покойнаго о. Сидонскаго посредствомъ изданія ихъ и чрезъ посильную оцѣнку ихъ значенія для нашей современной отечественной богословской науки. Эти лекціи особенно дороги для насъ потому, что въ нихъ о. Сидонскій обрисовывается предъ нами съ новой малоизвѣстной для русскаго общества стороны, какъ самостоятель-

ный русскій богословъ-систематикъ, что въ нихъ нашъ покойный философъ выкладываетъ такъ сказать на закатѣ дней своей жизни результаты своихъ многолѣтнихъ философскихъ думъ и размышленій по высшимъ религіознымъ вопросамъ, сводитъ эти результаты въ стройное цѣлое и оставляетъ какбы своего рода духовное завѣщаніе русскому мыслящему міру послѣ долгихъ и неутомимыхъ изысканій въ области философіи и науки вообще, даетъ открытое свидѣтельство и, лучше, подтвержденіе, что философія и религія, наука и вѣра могутъ жить въ ладу и согласіи въ самыхъ развитыхъ умахъ, прошедшихъ путь пытливаго философскаго анализа и обогатившихъ себя массою учоныхъ свѣдѣній. Начавъ свою учоную дѣятельность Введеніемъ въ науку философіи, авторъ заключилъ ее Введеніемъ въ науку богословія. Какое прекрасное сочетаніе начала съ концомъ! Названіе: „Генетическое введеніе въ православное Богословіе“, которое далъ о. Сидонскій своимъ богословскимъ лекціямъ, вполнѣ отвѣчаетъ самому ихъ содержанію.

Лекціи покойнаго о. Сидонскаго представляютъ полный „богословско-энциклопедическій курсъ“ примѣнительно къ тому объему, какой могъ быть данъ преподаванію богословія въ его время въ общемъ составѣ университетскаго курса. Въ нихъ сообщаются въ генетической послѣдовательности и въ систематическомъ раскрытіи главнѣйшія свѣдѣнія изъ всѣхъ почти богословскихъ наукъ: изъ апологетики христіанства, изъ исторіи развитія богословскихъ наукъ, въ частности изъ богословія основнаго, догматическаго, нравственнаго, сравнительнаго. Не смотря на энциклопедическій объемъ, лекціи эти имѣютъ однакожъ не пропедевтическій, а академическій характеръ и философскую постановку. Самъ авторъ указываетъ на отличіе ихъ отъ пропедевтическихъ курсовъ по Закону Божію, проходимыхъ въ низшихъ и среднихъ учебныхъ заведеніяхъ; при уясненіи своимъ слушателямъ различія между словами „Законъ Божій“ и „Религія“, авторъ говоритъ между прочимъ слѣдующее:

Различіе между этими словами—довольно существенное и, не по разности только объема того или другаго изъ нихъ, довольно значительное. Вы увидите тутъ разницу и психологическую и философскую. Законъ Божій приносится къ

вамъ какъ бы отвнѣ... Участіе, съ какимъ вы должны усвоить его, болѣе или менѣе страдательное. Въ томъ возрастѣ, когда намъ преподаютъ Законъ Божій, другаго отношенія къ дѣлу еще и быть не можетъ; въ эти годы если и начинаютъ возникать вопросы, которые потомъ связуются съ религіею, то вовсе не въ томъ объемѣ и направленіи, какъ это можетъ быть позже. Преподаваніе Закона Божія предлагаетъ потому эти вопросы въ видѣ готовыхъ данныхъ, а еще больше—ихъ извѣстныя рѣшенія, которыя вы должны были принять и принять съ довѣріемъ... Когда вы остановите свое вниманіе на словѣ «религія», вы увидите, что отношеніе къ разумѣнію ея нѣсколько иное, чѣмъ отношеніе къ Закону Божію. Слово «религія», — какое бы производство его ни было принято нами,—сосредоточиваетъ вниманіе не на объектѣ богопочтенія, а на субъектѣ, который свои ли мольбы, свои ли стремленія быть въ связи съ Высочайшимъ существомъ *высказываетъ самъ отъ себя.* Понятно, что человѣкъ въ этомъ случаѣ долженъ больше и полнѣе сознавать себя и свои нужды, чѣмъ при простомъ усвоеніи уроковъ по Закону Божію и рѣшеніе упомянутыхъ вопросовъ для него уже лежитъ какъ бы въ его личной обработкѣ. Онъ уже знаетъ и понимаетъ, что его затрогиваетъ такъ сильно, онъ оцѣниваетъ больше или меньше и осмысливаетъ свою цѣль, свое стремленіе... Поэтому не лишне каждому познакомиться съ самою *сущностью* религіи, съ ея психологическими основаніями и историческимъ развитіемъ».

Эту задачу покойный о. профессоръ и поставляетъ цѣлью своихъ лекцій, поясняя въ другомъ мѣстѣ, что задача его состоитъ „не только въ томъ, чтобы назидать своихъ слушателей, но въ то же самое время дѣйствовать на ихъ умъ, чтобы вѣра ихъ была сознательно осмыслена, соединена съ разумѣніемъ и познаніемъ“.

Примѣнительно къ этой задачѣ, первую часть своихъ лекцій о. Сидонскій посвящаетъ раскрытію общихъ и основныхъ вопросовъ, относящихся къ ученію о религіи. Послѣ предварительныхъ историко-философскихъ разъясненій касательно филологическаго значенія слова религія, въ его лекціяхъ идетъ рѣчь объ условіяхъ, способствующихъ возбужденію и поддержанію религіознаго настроенія въ людяхъ, о прирожденности религіознаго чувства душѣ человѣка, о характерѣ дѣтской религіозности, о сущности религіи и ея всеобъемлющемъ значеніи въ жизни человѣка, о ея возникновеніи и развитіи въ области чувства, выраженіи въ теоретической области познавательныхъ стремленій человѣка и въ практической жизни и дѣятельности отдѣльныхъ лицъ и общества, о церкви или религіозномъ союзѣ, какъ необходимомъ воплощеніи религіи, о главнѣйшихъ ви-

дахъ или формахъ религіи—монотеизмѣ и политеизмѣ, о причинахъ видоизмѣненія религіозныхъ вѣрованій въ исторической жизни человѣчества и о неизмѣнности основной сущности религіи, объ отношеніи религіи къ цивилизаціи, объ основныхъ истинахъ религіи—истинѣ бытія личнаго Бога и личнаго безсмертія человѣка, о вѣрѣ, о значеніи научныхъ доказательствъ въ области вѣры, объ отношеніи между вѣрою и наукою и о предѣлахъ разума въ дѣлѣ вѣры. Читатели конечно примѣтятъ, что почтенный о. профессоръ велъ постепенно своихъ слушателей къ болѣе широкому и всестороннему раскрытію основныхъ истинъ религіи. Первыя его лекціи носятъ характеръ довольно сжатый, въ нихъ преобладаетъ синтезъ надъ анализомъ, истины вѣры передаются въ нихъ не всегда съ полнымъ раскрытіемъ ихъ, съ пространнымъ учонымъ подтвержденіемъ и съ обсужденіемъ противныхъ мнѣній; онѣ излагаются больше въ положительной формѣ, языкомъ твердаго убѣжденія человѣка—много испытавшаго, много передумавшаго, выработавшаго путемъ многолѣтняго опыта, долголѣтнихъ учоныхъ занятій и серьознаго размышленія твердыя и философски-осмысленныя воззрѣнія на основные вопросы религіи. По нѣкоторымъ изъ означенныхъ вопросовъ, какъ напримѣръ по вопросу объ отношеніи разума къ вѣрѣ и по другимъ, можно найдти болѣе подробныя и болѣе обстоятельныя съ учоной точки зрѣнія разъясненія въ извѣстномъ философскомъ трудѣ покойнаго о. Сидонскаго: „Введеніе въ науку философіи“ [1]), въ трактатахъ: „объ умѣстности философскихъ изслѣдованій при всемъ владычествѣ вѣры“ (стр. 174—192); „объ отношеніи ума къ историческимъ проявленіямъ религіи“ (259—278); „о возможности полнаго сближенія ума съ истиннымъ откровеніемъ безъ ущерба для самостоятельности и изыскательности философской“ (278—289); „объ отношеніи философіи къ богословской догматикѣ, какъ наукѣ“ (289—292) и въ др. Тѣмъ не менѣе однакожъ взгляды, высказываемые о. Сидонскимъ въ его лекціяхъ по

---

[1]) С.-Петербургъ, 1833 г.

общимъ вопросамъ о религіи оставляютъ впечатлѣніе зрѣло и основательно обдуманныхъ сужденій философскаго ума. Означенные вопросы поставлены имъ въ тѣсную генетическую связь и рѣшенія ихъ выведены изъ серьозныхъ философскихъ основаній, хотя, при сжатости изложенія, и не всегда раскрытыхъ съ желаемою полнотою. Приведемъ для образчика взглядъ автора на отношеніе между религіею и церковью. Не останавливаясь на обычныхъ болѣе или менѣе внѣшнихъ опредѣленіяхъ этого отношенія, заимствуемыхъ изъ филологическаго значенія слова религія, указывающаго на связь или союзъ людей вѣрующихъ, авторъ старается изъ психологическаго характера религіознаго чувства и изъ самой сущности религіи вывести основанія для идеи церкви.

«Религіозное убѣжденіе, говоритъ онъ, имѣетъ стремленіе не останавливаться на томъ лицѣ, которое выработало въ себѣ извѣстныя воззрѣнія; напротивъ, какъ мы готовы дѣлиться и горемъ и радостью съ тѣми, кто близокъ къ намъ по сердцу, такъ и религіозный субъектъ, сообщая свои мысли другимъ, удовлетворяя прежде всего своей собственной потребности, вызываетъ или силится вызвать въ то же время въ другихъ большее или меньшее согласіе. Чѣмъ больше извѣстныя убѣжденія онъ находитъ полезными, благотворно дѣйствующими на себя, тѣмъ для него потребность подѣлиться этими убѣжденіями съ другими становится увлекательнѣе и часто ему не возможно удержаться отъ прозелитизма. Чрезъ это самое образуются въ началѣ извѣстные кружки, а дальше общества, которыя объединяются и держатся въ своемъ объединеніи своими убѣжденіями, находя себя сходными въ извѣстныхъ того или другаго рода убѣжденіяхъ. Обращеніе между собою лицъ религіозно настроенныхъ не можетъ обойдтись безъ обмѣна мыслей, безъ взаимнаго расширенія своихъ знаній. Они сплачиваются въ общество религіозное, церковное» и т. д.

Подобно тому, какъ въ разсужденіи о церкви авторъ пытается выяснить такъ сказать примитивное основаніе для нея, коренящееся въ самой природѣ религіознаго чувства, онъ старается вывести изъ основныхъ религіозныхъ потребностей и другія проявленія и обнаруженія религіознаго сознанія, имѣя въ виду уяснить и точнѣе опредѣлить ихъ отличительныя психологическія черты. Между подобными попытками въ разсматриваемомъ отдѣлѣ лекцій о. Сидонскаго обращаютъ на себя вниманіе его анализъ *вѣры* и выведенный изъ этого анализа взглядъ на значеніе и умѣстность доказательствъ въ дѣлѣ вѣры.

«Вѣра (по опредѣленію автора) въ субъективномъ смыслѣ обозначаетъ принятіе довѣріемъ такого или другаго рода убѣжденій, основанныхъ, какъ обыкновенно выражаются, на субъективно достаточныхъ доказательствахъ. Убѣжденіе получаетъ здѣсь подкрѣпленіе не отъ подведенія частной мысли подъ общую и освѣщеніе первой послѣднею (какъ въ философіи), но отъ сопоставленія передаваемыхъ воззрѣній съ характеромъ, нравственнымъ достоинствомъ и умственною высотою сообщающаго лица — сопоставленія, которое склоняетъ принимающаго на объединеніе себя съ сообщающимъ въ свѣдѣніяхъ и воззрѣніяхъ. Въ этомъ случаѣ лицо, высказывающее вѣру, какбы теряетъ себя въ личности другаго, но отнюдь не открекается отъ самого себя и находитъ въ себѣ опору для *вѣроятія*. Не имѣй пріемлющій способностей для усвоенія сообщаемаго, оно всегда останется ему чуждымъ.... Отзывы поэтому о вѣрѣ, какъ о дѣлѣ слѣпомъ, бездоказательномъ, не имѣютъ основанія» и проч.

Изъ приведенныхъ примѣровъ читатели могутъ видѣть, что авторъ, при всей сжатости своего изложенія, не оставлялъ однакоже своихъ слушателей въ недоумѣніи, касательно психологическихъ и философскихъ основаній для коренныхъ истинъ религіи, и слѣдовалъ не эмпирическимъ пріемамъ, а философскому методу въ разъясненіи этихъ истинъ. Здѣсь авторъ оставался вѣрнымъ тому, что̀ высказано было имъ много лѣтъ назадъ въ упомянутомъ выше „Введеніи въ науку философіи“:

«Самоотчетливость въ убѣжденіяхъ религіозныхъ есть дѣло достойное человѣка и вмѣстѣ неотразимая потребность—на высшей ступени его развитія. Умъ по самому настроенію своей природы не можетъ усвоять чего либо довѣріемъ, не найдя сколько нибудь удовлетворительныхъ основаній. Что̀ должно выдти, если въ дѣлахъ вѣры отвергнуть употребленіе разума, дать мѣсто одной вѣрѣ? Очевидно всякая вѣра, всякое проявленіе чувства религіознаго, и правильное и неправильное, должны будутъ оставаться неприкосновенны и священны; тогда религія не только мало по малу можетъ принять недостойные наросты, но и нѣкоторымъ образомъ освящать самыя страсти и пороки, тогда мнимое угожденіе Божеству будетъ требовать гоненія неосторожныхъ. Ибо чувство, не озаряемое умомъ, сильно. Возьмемъ теперь другую крайность. Что должно быть, если религію предоставить суду и распоряженію одного ума? Умъ, не обуздываемый уваженіемъ давняго, утвержденнаго другими, будетъ стремиться къ безпрерывному измѣненію въ дѣлахъ вѣры и ничего не будетъ имѣтъ твердаго. Такимъ образомъ ни одному преданію, исключающему изысканія разума, ни одному уму исключительно дѣло религіи предоставить не возможно. Одно изъ нихъ не можетъ обойдтись безъ другаго. Умъ безъ разума—опасный руководитель въ дѣлахъ вѣры» (стр. 276—279).

Этимъ взглядомъ на взаимное отношеніе разума и вѣры, очевидно, руководился почтенный авторъ въ его богословскихъ лекціяхъ

университетскимъ слушателямъ по основнымъ религіознымъ вопросамъ, утверждая и вмѣстѣ развивая ихъ религіозный кругозоръ, стараясь удовлетворить пытливой мысли молодыхъ умовъ не одними ссылками на тѣ или другія догматическія положенія вѣры, но указаніемъ раціональныхъ философскихъ основаній для нихъ.

Касательно значенія этого отдѣла лекцій о. Сидонскаго для нашей отечественной учоно-богословской литературы считаемъ нужнымъ замѣтить слѣдующее. Наша литература по этимъ вопросамъ далеко не такъ богата, какъ западная философская и богословская литература, гдѣ съ давнихъ поръ существуетъ отдѣльная отрасль изслѣдованія этихъ вопросовъ, извѣстная подъ именемъ философіи религіи и имѣющая въ настоящее время какъ въ философской такъ и въ богословской области чрезвычайно широкое развитіе. Изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ первый помѣстилъ во введеніи въ богословіе трактатъ о религіи вообще преосвященный Ѳеофилактъ [1]). Затѣмъ, кромѣ трактатовъ о религіи, помѣщенныхъ въ изданныхъ богословскихъ лекціяхъ покойнаго преосвященнаго Иннокентія Борисова, во Введеніи въ православное богословіе преосвященнаго Макарія, отчасти въ Умозрительномъ богословіи покойнаго о. Голубинскаго, и нѣкоторыхъ журнальныхъ статей по этому предмету, принадлежащихъ покойному профессору Юркевичу, преосвященному Хрисанѳу и др., въ нашей учоно-богословской литературѣ можно указать только на одно спеціальное изслѣдованіе по этому предмету— докторское сочиненіе профессора философіи въ московской духовной академіи г. Кудрявцева о сущности религіи, гдѣ вмѣстѣ съ положительнымъ раскрытіемъ этого вопроса идетъ рука объ руку обширное историко-критическое обозрѣніе и оцѣнка различныхъ философскихъ и богословскихъ ученій о религіи. Въ лекціяхъ о. Сидонскаго не дано мѣста историко-критическому элементу при раскрытіи ученія о религіи. Онъ не касается ни философскихъ, ни богословскихъ теорій по данному предмету и, какъ замѣчено выше, излагаетъ свои собственные взгляды, результаты своихъ самостоя-

[1]) De principiis ac fundamentis christ. religionis. 1818 г.

тельныхъ разсужденій, добытые въ теченіе своей долговременной ученой дѣятельности. Это обстоятельство, на нашъ взглядъ, сообщаетъ его мнѣніямъ особенную цѣнность. При современномъ преобладаніи историко-критическаго метода въ трудахъ и изслѣдованіяхъ по богословскимъ и философскимъ вопросамъ, не часто приходится встрѣчаться съ самостоятельными попытками къ положительному рѣшенію этихъ вопросовъ, въ виду новыхъ запросовъ современной мысли, и потому всякая серьозная попытка въ этомъ родѣ заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія и уваженія, особенно же попытка такого ученаго и серьознаго мыслителя, какъ покойный о. Сидонскій. Съ изданіемъ лекцій по Основному Богословію о. архимандрита Августина, недавно одобренныхъ святѣйшимъ Синодомъ для введенія въ наши духовныя семинаріи въ качествѣ учебнаго руководства, гдѣ также, судя по отзыву духовно-учебнаго комитета, дано очень видное мѣсто ученію о религіи вообще, наша богословская литература, въ связи съ упомянутыми выше опытами и лекціями о. Сидонскаго, будетъ имѣть уже почтенное количество самостоятельныхъ русскихъ трудовъ, посвященныхъ изслѣдованію основныхъ вопросовъ философіи религіи, имѣющихъ столь важное значеніе въ системѣ науки Основнаго Богословія и вообще въ области религіознаго знанія.

Послѣ обсужденія вопросовъ, относящихся къ ученію о религіи вообще, въ лекціяхъ о. Сидонскаго слѣдуетъ очеркъ исторіи развитія научнаго богословія въ христіанской церкви съ древне-отеческаго періода до новѣйшаго времени. Въ этомъ очеркѣ обращаетъ на себя вниманіе попытка автора представить генетическое, послѣдовательное развитіе богословія въ связи съ развитіемъ философіи, особенно въ новѣйшее время. Методъ, какимъ излагается эта часть въ лекціяхъ о. Сидонскаго,—историко-генетическій, дающій автору возможность представить въ болѣе или менѣе стройномъ видѣ постепенное развитіе богословія, обусловленное потребностями времени и тѣми или другими историческими судьбами христіанства. Трактатъ этотъ отчасти соотвѣтствуетъ тому, что у западныхъ богослововъ-систематиковъ принято называть „энцикло-

педіею богословія". На западѣ уже съ давнихъ поръ и особенно съ послѣдней половины прошлаго вѣка тамошніе богословы начали помѣщать во введеніяхъ въ богословіе, въ видѣ особой части этой науки, энциклопедическій обзоръ развитія богословскихъ наукъ, представляя въ этой части послѣ предварительныхъ понятій о богословіи вообще, какъ системѣ, систематическій планъ богословскихъ наукъ, краткое обозрѣніе ихъ общей связи между собою, краткій очеркъ ихъ исторіи и литературы. Но такъ какъ исторія и литература, а равно также планъ и методъ различныхъ богословскихъ наукъ излагается въ частномъ введеніи въ каждую науку, предъ изложеніемъ и раскрытіемъ ея содержанія, то большинство западныхъ богослововъ-систематиковъ въ послѣднее время исключаетъ этотъ отдѣлъ изъ введеній въ богословіе и, за весьма рѣдкими исключеніями, не вводитъ его въ системы Основнаго Богословія. Едва ли не единственное исключеніе въ этомъ отношеніи представляетъ недавно изданная система „Основной Догматики" нѣмецкаго богослова Фойгта [1]), гдѣ дано довольно широкое мѣсто историко-генетическому обзору научно-богословской дѣятельности и характеристикѣ главнѣйшихъ богословскихъ школъ и направленій новѣйшаго времени.—Тѣмъ не менѣе однакожъ энциклопедія богословскихъ наукъ не исключена совсѣмъ изъ области богословія на западѣ; она напротивъ въ послѣднее время расширена примѣнительно къ развитію частныхъ отраслей богословскихъ изслѣдованій и выдѣлилась изъ общаго состава богословскихъ наукъ въ видѣ особой системы, посвященной своимъ спеціальнымъ задачамъ. Съ 30-хъ и 40-хъ годовъ текущаго столѣтія въ западной богословской литературѣ явилось уже нѣсколько опытовъ построенія цѣльной энциклопедіи богословія, изъ которыхъ мы можемъ назвать здѣсь опытъ Гагенбаха, какъ одинъ изъ лучшихъ опытовъ по данному предмету. У насъ за исключеніемъ обширнаго трактата о системахъ православнаго богословія, помѣщеннаго во „Введеніи въ православное богословіе" преосвященнаго Макарія, нѣтъ по этому предмету никакихъ

---

[1]) См. отчотъ объ этомъ опытѣ въ Христ. Чтеніи 1875 г. февраль.

другихъ учоныхъ изслѣдованій. А между тѣмъ если не для специ-алистовъ-богослововъ, то для людей вообще интересующихся развитіемъ богословской учоности, опыты этого рода далеко не безполезны; по нимъ читатель—неспеціалистъ можетъ удовлетворить своей любознательности касательно вопросовъ, что̀ такое вообще система богословія, какъ она образовалась, почему она раздѣлилась на такія, а не другія части, почему каждой изъ этихъ частей усвоено то или другое названіе, назначается такой, а не иной предметъ для изслѣдованія, такой, а не другой методъ и проч. Мы не можемъ сказать, чтобы на всѣ эти вопросы въ лекціяхъ о. Сидонскаго сообщались полныя и подробныя разъясненія; такія разъясненія и не были умѣстны въ лекціяхъ студентамъ университета, не назначающимъ себя къ спеціально богословской дѣятельности; притомъ же свѣдѣнія эти съ достаточною полнотою раскрыты въ упомянутомъ трактатѣ преосвященнаго Макарія и не нуждаются въ восполненіи съ матеріальной стороны.

Въ лекціяхъ автора выводится генесисъ не всѣхъ, а только главнѣйшихъ богословскихъ наукъ. Но за то въ нихъ обращено вниманіе на нѣкоторыя стороны разсматриваемаго предмета, не освѣщонныя, на сколько намъ извѣстно, въ достаточной степени въ нашей богословской литературѣ, именно на историко-генетическое развитіе богословія вообще. Въ лекціяхъ показаны историческія условія, видоизмѣнившія направленіе, духъ и характеръ древней богословской письменности въ эпоху господства западной средневѣковой схоластики, сдѣлано нѣсколько краткихъ замѣчаній о развитіи и отличительномъ характерѣ русской догматики, выяснены причины преимущественнаго развитія экзегетики на почвѣ протестантизма изъ духа и характера этого исповѣданія, хорошо охарактеризованы отличительныя черты реформатскаго буквализма и догматизма, показано историческое происхожденіе догматическаго, экзегетическаго и полемическаго богословія и освѣщено современное положеніе спорныхъ вопросовъ между наукою и вѣрою, разрѣшеніе которыхъ составляетъ спеціальную задачу научной апологетики христіанства.

Особенный интересъ этой части лекцій о. Сидонскаго сообщаетъ весьма дѣльный и осмысленный историко-критическій очеркъ развитія раціонализма новѣйшаго времени, гдѣ показывается вліяніе на новѣйшее западное богословіе философскихъ воззрѣній Лейбнице-Вольфіанской, Кантовской, Шеллинговой, Шлейермахеровой, Гегеліанской и другихъ школъ. Останавливаясь на характеристикѣ Шлейермахеровой школы, внесшей элементъ сердечности въ область богословія, авторъ касается мимоходомъ вліянія этого направленія на наше общество въ 20-хъ годахъ текущаго столѣтія, дѣлая по этому поводу слѣдующее замѣчаніе:

«Направленіе это въ 20-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія отразилось и у насъ, хотя больше опиралось на занесенный изъ Франціи мистицизмъ и вторило Юнгу Штиллингу, Таулеру и другимъ мистикамъ. Въ дѣлѣ вѣры дѣйствительно важно, чтобы *сердце наше горѣло въ насъ* при оглашеніи истинами Евангелія и только при этомъ условіи можно ожидать, что слова Христовы будутъ имѣть для насъ значеніе духа и жизни. Но при этомъ нужно и развитіе мысли, которое отнюдь не необходимо подавляетъ вѣру. Были примѣры, что мужи съ глубокими знаніями не были чужды религіи. Образованіе, просвѣщеніе, ученость не уничтожаютъ религіи въ сердцѣ».

Безъ сомнѣнія, въ своемъ очеркѣ развитія раціонализма авторъ вылилъ только каплю изъ той обширной области свѣдѣній по исторіи философіи, какою онъ обладалъ. По вопросу о раціонализмѣ и его развитіи въ нашей литературѣ существуютъ болѣе полные и обстоятельные очерки покойнаго профессора нашей академіи В. Н. Карпова, а также многія другія журнальныя статьи, принадлежащія нашимъ отечественнымъ ученымъ. Но подобные труды, какъ труды о. Сидонскаго, не могутъ быть, въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ и трактатахъ по тѣмъ или другимъ вопросамъ, сравниваемы съ болѣе или менѣе спеціальными изслѣдованіями по тѣмъ же предметамъ. Въ подобныхъ трудахъ имѣетъ значеніе не столько полнота обслѣдованія того или другаго предмета, не столько частности и дробности, сколько передача наиболѣе существенныхъ свѣдѣній въ систематически цѣльномъ и законченномъ видѣ. А этой цѣли вполнѣ отвѣчаетъ очеркъ о. Сидонскаго и можетъ служить хорошимъ пособіемъ для преподавателей науки Основнаго

богословія въ нашихъ духовныхъ семинаріяхъ по отдѣлу о раціонализмѣ, особенно если взять во вниманіе то обстоятельство, что авторъ сопровождаетъ этотъ очеркъ основательною оцѣнкою различныхъ раціоналистическихъ теорій и мнѣній съ религіозно-философской точки зрѣнія. Это особенно слѣдуетъ сказать относительно воззрѣній новѣйшаго позитивизма, на которыхъ авторъ останавливается въ своемъ очеркѣ сравнительно съ большею подробностью и обстоятельностью, во вниманіе къ преимущественному вліянію этихъ воззрѣній на умы современнаго поколѣнія. Трактатъ этотъ въ лекціяхъ о. Сидонскаго представляетъ прекрасное дополненіе къ солиднымъ трудамъ по этому предмету нашихъ отечественныхъ ученыхъ: преосвященнаго Никанора (Позитивизмъ и сверхчувственное бытіе), профессора московской академіи Кудрявцева и нашей академіи М. И. Каринскаго [1]). Въ своемъ трактатѣ о позитивизмѣ о. Сидонскій дѣлаетъ весьма точное и необходимое въ данномъ случаѣ разграниченіе между законнымъ позитивизмомъ въ области научныхъ изысканій и незаконнымъ отрицаніемъ всего идеальнаго и вышечувственнаго, прикрываемымъ именемъ позитивизма. При оцѣнкѣ этого послѣдняго вида позитивизма, авторъ приводитъ краткія но весьма вѣскія философскія основанія для коренныхъ истинъ религіознаго міросозерцанія,—для истинъ бытія Творца и Промыслителя міра, духовнаго вышечувственнаго бытія, свободы человѣческой воли, цѣлесообразности творенія и случайнаго происхожденія зла въ немъ.

Указанія автора на описанные матеріалистическіе выводы изъ доктрины односторонняго позитивизма въ отношеніи къ нравственности заслуживаютъ также вниманія по своей вѣрности и правдивости. Мы не можемъ остановиться подробно на оцѣнкѣ всѣхъ взглядовъ автора по вопросамъ, составляющимъ предметъ разногласія между современною наукою и вѣрою; но позволимъ себѣ сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу его взгляда на разногласія

---

[1]) Труды послѣднихъ помѣщены въ «Православномъ Обозрѣніи» за прошлый и текущій годъ.

новѣйшихъ естественно-научныхъ теорій съ библейскимъ ученіемъ. Причины этого разногласія авторъ сводитъ къ двумъ главнѣйшимъ источникамъ: къ заносчивости самодовѣрчиваго знанія естествоиспытателей и къ узости пониманія священнаго писанія богословами.

«Странное предубѣжденіе (говоритъ авторъ), что на всѣ возможныя задачи науки и жизни полные отвѣты содержатся въ священномъ писаніи, при возрастающемъ преспѣяніи знаній во всѣхъ родахъ, послужило для многихъ поводомъ къ отчужденію отъ христіанскихъ вѣрованій. На западѣ явилось вольномысленное направленіе и съ половины прошлаго столѣтія выражалось, то въ деизмѣ истекшемъ изъ Англіи, то въ раціонализмѣ, возникшемъ въ Германіи, то въ натурализмѣ и матеріализмѣ, выработавшимися во Франціи. Философія особенно эмпирическаго направленія не могла согласить своихъ выводовъ со многими ученіями буквальной догматики, хотя и направленіе идеалистическое также не всегда могло сходиться съ догматическимъ буквализмомъ, причемъ толкователи усиливались иногда выжать, такъ сказать, послѣдній сокъ изъ писанія и привязанность къ буквѣ писанія часто заслоняла и подавляла собою духъ его».

Зарожденіе этого догматическаго буквализма авторъ видитъ далеко за предѣлами христіанской исторіи и относитъ его ко времени возникновенія въ іудействѣ книжничества. Всѣ споры, возникшіе въ новѣйшее время между богословами и представителями естествознанія, авторъ выводитъ изъ чрезмѣрнаго пристрастія богослововъ къ буквальному пониманію ученія св. писанія и держится того мнѣнія, что при лучшемъ пониманіи св. писанія естественно-научное воззрѣніе на природу можетъ расходиться съ св. писаніемъ во фразахъ, но не въ сущности.

По мнѣнію автора въ священномъ писаніи нужно искать убѣжденій не научныхъ, а религіозныхъ и нужно имѣть въ виду, что библейскій разсказъ о твореніи, служащій главнымъ пунктомъ противорѣчій между богословами и естествоиспытателями, составленъ съ религіозною цѣлію, чтобы выставить на видъ идею божественнаго творчества и освятить покой субботняго дня. Взглядъ этотъ въ общихъ своихъ основаніяхъ намъ кажется вѣрнымъ, въ частностяхъ же на нашъ взглядъ требуетъ нѣкоторыхъ разъясненій. Нельзя не признать, что собственный предметъ библіи есть откровеніе и сообщеніе религіозно-нравственныхъ истинъ. Она не имѣетъ своею цѣлію обогащать насъ чисто внѣшними познаніями,

быть для насъ руководствомъ или энциклопедіею естественно-научныхъ свѣдѣній о природѣ. По частнымъ вопросамъ естествознанія, имѣющимъ мѣсто въ области химіи, физіологіи и въ другихъ отдѣльныхъ естественныхъ наукахъ конечно нельзя искать опредѣленныхъ, готовыхъ рѣшеній, если эти вопросы не соприкасаются какою-нибудь стороною съ истинами религіи. „Библія (скажемъ словами одного нашего отечественнаго богослова) назначена не для того, чтобы учить насъ астрономіи, геологіи, физикѣ и вообще естествознанію въ широкомъ смыслѣ слова". Въ ней нѣтъ упоминанія ни о спутникахъ Юпитера, ни о кольцахъ Сатурна, нѣтъ и подробнаго повѣствованія о геологическихъ переворотахъ на земномъ шарѣ. Явленія видимой природы не входятъ въ ея описанія и изображенія съ цѣлію сообщенія о нихъ спеціальныхъ научныхъ свѣдѣній людямъ. Поэтому и библейское повѣствованіе о твореніи оставляетъ открытыми многіе изъ вопросовъ, въ высшей степени интересныхъ съ естественно-научной точки зрѣнія. О томъ, что̀ не имѣетъ существенно-важнаго значенія для проясненія самой идеи творенія, составляющей основу библейскаго ученія о происхожденіи міра, Библія хранитъ молчаніе, представляя въ этомъ отношеніи разительный контрастъ съ прочими древними космогоніями, въ которыхъ замѣчается преобладаніе пестрыхъ и дробныхъ фантастическихъ представленій надъ чисто-религіознымъ элементомъ. При этомъ нельзя не обратить вниманія и на тотъ замѣчательный фактъ, что религіозно-нравственныя истины, касающіяся предметовъ вѣры и нравственности, высказываются въ священномъ писаніи всегда съ неподражаемою точностью, не оставляющею мѣста недоразумѣніямъ, между тѣмъ какъ явленія физическія описываются въ ней не рѣдко только въ самыхъ общихъ чертахъ, примѣнительно къ обычному способу выраженія о нихъ, какъ это напр. мы находимъ въ извѣстномъ мѣстѣ книги Іисуса Навина (X̓, 12—14). Подобныя выраженія и совершенно равнозначущія имъ термины какъ напр. восходъ, закатъ солнца и т. под. можно встрѣтить въ любомъ даже астрономическомъ трактатѣ новѣйшаго времени, если только онъ не по-

священъ спеціально доказательствамъ истинности коперниковой системы. Библія не предрѣшаетъ вопросовъ чисто естественнаго человѣческаго познанія, внося высшій свѣтъ откровенія только въ тѣ области вѣдѣнія, куда умъ человѣка не могъ бы достигнуть безъ помощи высшаго откровенія, естественными способами человѣческаго познанія. Поэтому никакой истинно-научный результатъ, добытый путемъ добросовѣстнаго и не предзанятаго изслѣдованія въ области естествознанія не можетъ быть въ противорѣчіи съ библейскимъ ученіемъ, если только естественныя науки, оставаясь вѣрными своей задачѣ, будутъ имѣть въ виду учить насъ естествознанію, а не вѣрѣ и нравственности, что̀ составляетъ цѣль религіи.

По этому вопросу высказалъ—весьма основательное и здравомысленное сужденіе нашъ знаменитый поэтъ и первый русскій ученый естествоиспытатель Ломоносовъ. Въ своемъ извѣстномъ „Прибавленіи“ къ описанію астрономическаго наблюденія надъ явленіемъ Венеры на солнцѣ т. е. надъ ея прохожденіемъ предъ солнцемъ въ 1761 году, разсуждая о согласіи между вѣрою и наукою, онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее:

«Создатель далъ роду человѣческому двѣ книги; въ одной показалъ свое величество, въ другой свою волю. Первая книга—видимый міръ, Имъ созданный, чтобы человѣкъ, смотря на огромность, красоту и стройность его зданій, признавалъ божественное всемогущество, по мѣрѣ дарованнаго себѣ понятія. Вторая книга—священное писаніе. Въ ней показано Спасителево благоволеніе къ нашему спасенію. Великіе свѣтильники церкви Василій Великій, Дамаскинъ и др. познаніе натуры съ вѣрою содружить старались, такъ какъ наука и вѣра суть двѣ сестры родныя, дщери одного Всевышняго Родителя. Не здраво разсуждаетъ богословія учитель, если онъ думаетъ, что по псалтири можно научиться астрономіи или химіи, но столь же не здраво разсуждаетъ математикъ, ежели онъ хочетъ божескую волю вымѣрить циркулемъ.

Такъ разсуждалъ первый великій русскій естествоиспытатель, стараясь уяснить вопросъ объ отношеніи естествознанія къ религіи. Еслибы его воззрѣніе на этотъ предметъ глубже залегло въ сознаніе ученыхъ, трудящихся на поприщѣ естествознанія и богословской науки, какъ много устранено было бы поводовъ къ ихъ взаимнымъ несогласіямъ и противорѣчіямъ, къ вмѣшательству въ несоб-

ственныя области, лежащія за предѣлами ихъ законной сферы. Доказывая право естествознанія на свободное и самостоятельное изслѣдованіе силъ и явленій природы, Ломоносовъ высказываетъ горячее убѣжденіе, что такое самостоятельное положеніе науки о природѣ нимало не вредитъ вѣрѣ и не противорѣчитъ истинной религіи. Съ другой стороны онъ не былъ сторонникомъ и той мысли, что естествознаніе не вредитъ интересамъ религіи и въ томъ случаѣ, когда, оставляя свою законную область изслѣдованій, оно начинаетъ учить новой вѣрѣ, какъ это не рѣдко случается въ новѣйшее время въ средѣ натуралистовъ. Онъ энергически вооружался противъ тѣхъ, которые старались поселить распри и мнимыя междоусобія между наукой и вѣрой; рѣзко возставалъ противъ тѣхъ, которые мнили себя быть философами, выучивъ наизусть три слова: „Богъ такъ сотворилъ“, но не одобрялъ и тѣхъ „учениковъ“, которые хотѣли божескую волю вымѣрить циркулемъ. Отстаивая самостоятельныя права естествознанія, онъ въ тоже время съ высокимъ уваженіемъ относился къ богословскимъ попыткамъ примиренія и соглашенія твердыхъ результатовъ естествознанія съ религіознымъ ученіемъ, называя великими свѣтильниками церкви тѣхъ христіанскихъ учителей, которые познаніе природы съ вѣрою содружить старались. О. Сидонскій въ сущности высказываетъ подобное же мнѣніе по разсматриваемому предмету, но, намъ кажется, у него нѣсколько умаляется значеніе въ сферѣ научно-богословской письменности учоно-богословскихъ трудовъ, имѣющихъ цѣлію соглашеніе съ библейскимъ ученіемъ естественно-научныхъ результатовъ по вопросамъ, соприкакасающимся съ религіозными истинами. Какъ ни раздѣльны области естественно-научнаго изслѣдованія и религіознаго ученія, соприкосновенныхъ пунктовъ между ними нельзя отвергать. Самъ авторъ указываетъ на такіе пункты, выставляя на видъ вопросы о происхожденіи міра и человѣка, о дняхъ творенія и пр.—Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не совсѣмъ благосклонно относится къ богословскимъ попыткамъ примиренія болѣе точныхъ и прочныхъ результатовъ естественнонаучныхъ изысканій по означеннымъ вопросамъ съ биб-

лейскимъ ученіемъ. По его отзыву богословы „не мало терялись въ натяжномъ соглашеніи“ священнаго разсказа о твореніи съ выводами науки и какъ-бы безплодно тратили время надъ этимъ дѣломъ. Намъ кажется, что это мнѣніе покойнаго о. профессора нуждается въ нѣкоторомъ ограниченіи. То правда, что въ числѣ богословскихъ попытокъ къ примиренію истинъ вѣры съ ученіемъ естествознанія не мало, выражаясь словами автора, „натяжныхъ соглашеній“. Обращаясь къ исторіи новѣйшей христіанской апологетики, мы находимъ особенно много такихъ попытокъ въ эпоху деистическихъ споровъ, когда брало на себя спеціальную задачу соглашенія библейскаго ученія съ естественнымъ такъ называемое „Естественное Богословіе“, обязанное своимъ происхожденіемъ Лейбнице-Вольфіанской школѣ, но научною обработкою—главнымъ образомъ англійской апологетической школѣ, образовавшейся въ прошломъ вѣкѣ, въ періодъ деистическаго и натуралистическаго броженія въ Англіи. У насъ не были переведены лучшіе и серьознѣйшіе труды этой школы, какъ напр. опыты англійскаго епископа Бутлера, Поуэля, и за исключеніемъ учонаго, по своему времени, сочиненія англичанина Дергама, имѣвшаго у насъ три изданія [1]), переводились большею частію популярныя размышленія по предметамъ естественнаго богословія. Это можно видѣть изъ множества западно-европейскихъ книгъ, относящихся къ этому предмету, изданныхъ у насъ при Екатеринѣ Великой въ русскомъ переводѣ. Сюда относятся: „Чудеса Натуры“, „Зритель дѣлъ Божіихъ во вселенной“, „Штурміевы размышленія о дѣлахъ Божіихъ въ царствѣ натуры“, „Картины всемогущества, премудрости и благости Божіей, созерцаемыя въ природѣ“, „Размышленія о дѣлахъ Провидѣнія въ царствѣ натуры“, „Созерцаніе природы“—Боннета и многія другія. Всѣ вышеупомянутые опыты направлены были къ раскрытію и оправданію предъ судомъ науки такъ называемаго космологическаго и телеологическаго доказатель-

---

[1]) «Естественное Богословіе» Дергама, переводъ учителя московской академіи М. Завьялова 2 ч. Изд. 1784, 1811, 1820 г. «Богъ въ натурѣ или божественная и истинная Метафизика»—его же. Москва 1820 г.

ства бытія Божія, а также ученія о твореніи и промышленіи Бога о мірѣ. Нельзя сказать, чтобы опыты эти не имѣли никакого значенія. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ напр. въ вышеупомянутомъ опытѣ Дергама, а также въ сочиненіи Боннета содержалось основательное по тогдашнему времени отраженіе несправедливыхъ нападеній на библейское ученіе о твореніи и болѣе или менѣе удачныя соглашенія науки съ вѣрою. Но нельзя не признать, что стремленіе тогдашнихъ богослововъ ввести „естественную теологію“ во всѣ даже частныя области изслѣдованія видимаго міра не чуждо было многихъ увлеченій, недостатковъ и крайностей. Мы находимъ въ западной апологетической литературѣ описываемаго періода кромѣ опытовъ, носившихъ названіе „Естественное Богословіе“, цѣлый рядъ произведеній съ заглавіями: „Физическое Богословіе“ (Phisicotheologie), „Антропологическое Богословіе“ (Antropotheologie), „Богословіе Астрономическое“ (Astrotheologie), „Богословіе Гидравлическое“ (Hydrotheologie, Theologia aquae), „Минералогическое Богословіе“ (Lithotheologie), „Богословіе огня“ (Pyrotheologie),—грома (Brontheologie) и т. п. Богословіе антропологическое дробилось въ свою очередь на частныя подраздѣленія, гдѣ доказательства согласія науки съ вѣрою извлекались изъ мудраго устройства человѣка вообще, въ частности—изъ устройства тѣла человѣческаго, еще частнѣе изъ строенія отдѣльныхъ органовъ человѣческаго тѣла, изъ чуднаго устройства уха и удивительнаго дѣла слышанія, изъ дивныхъ свойствъ человѣческаго голоса, изъ строенія человѣческаго сердца, изъ удивительнаго устройства человѣческаго желудка и процесса пищеваренія, изъ удивительной гибкости мускуловъ человѣческаго тѣла, изъ устройства глаза, руки, ноги и проч. Нельзя отрицать, что это дробленіе вредило цѣльности подобныхъ опытовъ, заводило „Естественное Богословіе“ далеко за предѣлы спеціальныхъ задачъ богословія, въ кругъ мелкихъ и дробныхъ вопросовъ естествознанія и не рѣдко въ искусственныя сближенія и соглашенія естественныхъ рѣшеній этихъ вопросовъ съ ученіемъ св. писанія. Слѣдуетъ также помнить, что „Естественное

Богословіе“ вообще въ томъ его видѣ, въ какомъ оно обработывалось въ прошломъ и началѣ текущаго столѣтія не удовлетворительно для нуждъ и потребностей настоящаго времени. Но въ новѣйшее время въ богословской апологетикѣ христіанства явилось много опытовъ, болѣе или менѣе чуждыхъ означенныхъ недостатковъ, принадлежащихъ попыткамъ прошлаго вѣка, по соглашенію естествознанія съ вѣрою. Не упоминая о такихъ капитальныхъ трудахъ по этому предмету, какъ англійскаго кардинала Виземана, французскаго учонаго Гукланда и Марселя—Ульрици де Сера, нѣмецкихъ учоныхъ Бальцера [1]), Рейша [2]), Цольманъ [3]) и др., мы можемъ указать здѣсь на отдѣльное періодическое богословское изданіе въ Германіи „Natur und Offenbarung“ не безъ успѣха способствующее установленію согласія между естественно-научнымъ и библейскимъ ученіемъ о твореніи. Здѣсь нельзя не упомянуть и о почтенныхъ трудахъ въ этой области нашихъ отечественныхъ учоныхъ, особенно о трудахъ Е. И. Ловягина, Н. И. Глоріантова, о. Н. А. Сергіевскаго и о недавно вышедшемъ опытѣ г. Властова („Свящ. Лѣтопись“). Достоуважаемый о. Сидонскій, высказывая свое мнѣніе о малоуспѣшности долголѣтнихъ богословскихъ попытокъ къ соглашенію священнаго разсказа о твореніи съ выводами науки, можетъ быть и имѣлъ тѣ или иныя основанія для своего мнѣнія о нихъ, но такъ какъ эти основанія не приведены въ лекціяхъ покойнаго о. профессора, то мы естественно лишены возможности войдти въ разборъ ихъ и узнать мнѣніе почтеннаго профессора о лучшихъ способахъ оправданія библейскаго ученія о твореніи, въ виду современныхъ естественныхъ теорій міpoзданія. Что же касается важности этой задачи въ области научно-богословскаго изслѣдованія, то мы скорѣе склонны преувеличивать, чѣмъ умалять эту важность во вниманіи къ современному положенію дѣлъ—и по-

---

[1]) Die biblische Schöpfungsgeschichte in ihrer Überstimmung mit den Naturwissenschaften. Leipzig 1867.

[2]) Bibel und Natur.

[3]) Bibel und Natur in d. Harmonie ihrer Offenbarungen.

тому не можемъ согласиться съ мнѣніемъ уважаемаго о. профессора по этому пункту. По нашему мнѣнію задача примиренія и вообще критической оцѣнки съ богословской точки зрѣнія современныхъ естествознательныхъ теорій по вопросамъ, соприкасающимся съ религіозною областью, настолько серьозна, что требуетъ особой спеціальной науки для вполнѣ удовлетворительнаго выполненія ея. Извѣстно, что въ настоящее время задача эта входитъ въ разные богословскія науки—отчасти въ область догматическаго богословія, отчасти въ область библейской исторіи, но главнымъ образомъ относится къ области основнаго богословія, гдѣ разъясняется общее отношеніе между библейскимъ воззрѣніемъ на природу и наукою о природѣ, показывается въ частности отношеніе главнѣйшихъ результатовъ современнаго естествознанія къ ученію св. писанія о твореніи, разбираются и примиряются кажущіяся противорѣчія между библіею и наукою, обсуждаются воззрѣнія геологическихъ, астрономическихъ и физіологическихъ теорій на вопросы, соприкасающіеся съ откровеннымъ ученіемъ о происхожденіи міра и человѣка. Въ виду важности этихъ вопросовъ и почти неизбѣжной съ другой стороны сжатости и общности разсмотрѣнія ихъ въ названныхъ богословскихъ наукахъ, по причинѣ многихъ другихъ не менѣе важныхъ задачъ, подлежащихъ ихъ обслѣдованію, въ настоящее время неизлишне было бы, по нашему мнѣнію, введеніе въ академическій курсъ особой богословской науки для спеціальнаго изслѣдованія означенныхъ вопросовъ. Въ московской духовной академіи, какъ извѣстно, уже введена въ курсъ академическихъ (хотя кажется необязательныхъ) наукъ такая наука подъ названіемъ „Естественно-научной апологетики“, и намъ кажется, что и другимъ нашимъ академіямъ было бы полезно послѣдовать примѣру московской. Это не значитъ конечно, что въ настоящее время полезно было бы снова воскресить „Естественное Богословіе“ старыхъ временъ, которое въ его прежней формѣ было бы не пригодно для нынѣшняго времени. Но спеціализировать въ отдѣльной богословской наукѣ, — какимъ бы именемъ она ни была названа,—разсмотрѣніе и обсужденіе тѣхъ

естественно-научныхъ вопросовъ, которые соприкасаются съ тѣми или другими истинами религіи и которые въ настоящее время разсматриваются по частямъ и въ болѣе или менѣе отрывочномъ видѣ въ разныхъ богословскихъ наукахъ, было бы, какъ намъ кажется, и своевременно и какъ нельзя болѣе цѣлесообразно. Это съ одной стороны ограничило бы до извѣстной степени и безъ того широкій объемъ тѣхъ наукъ, куда теперь вводятся эти вопросы, съ другой— обезпечивало бы возможность болѣе обстоятельнаго разъясненія этихъ вопросовъ, сообразно важности и требованіямъ серьозно-научной постановки.

Какъ по существу дѣла, такъ особенно по историческому ходу наукъ, этотъ отдѣлъ богословія получаетъ въ настоящее время особенно важное значеніе и нуждается въ особенной полнотѣ раскрытія и твердости научнаго обоснованія. Естественныя науки имѣютъ въ настоящее время преобладающее вліяніе на характеръ и направленіе общественной мысли въ ея отношеніи къ предметамъ вѣры. Если въ первой половинѣ текущаго столѣтія въ интеллегентныхъ классахъ общества и вѣра и невѣріе опредѣлялись главнымъ образомъ философіею и историческою критикою, то въ настоящее время наукою, дающею тонъ современному настроенію умовъ, служитъ преимущественно естествознаніе. Современное естествознаніе не довольствуется уже изслѣдованіемъ однихъ внѣшнихъ явленій природы, а стремится на основаніи естественно-научныхъ данныхъ создать цѣлую систему міросозерцанія, устанавливающую извѣстный взглядъ на всѣ основные вопросы вѣры, на вопросъ о верховномъ началѣ міра, о происхожденіи міра и человѣка и ихъ конечной цѣли. Самая философія настоящаго времени въ большей или меньшей степени подчиняется выводамъ естествознанія и вноситъ въ область своихъ построеній воззрѣнія, выработанныя на почвѣ естествознанія. Для многихъ естествознаніе кажется даже—единственно возможной формой современной философіи. Модная школа современнаго естествознанія, извѣстная подъ именемъ „дарвинизма", имѣетъ ту особенно выдающуюся въ ней особенность, что она стремится къ

органическому объединенію естественно-научныхъ элементовъ съ философскими; основателя ея Дарвина многіе считаютъ даже больше философомъ, чѣмъ натуралистомъ, вслѣдствіе его любви къ широкимъ обобщеніямъ, и частаго предпочтенія фактической почвѣ области возможностей и вѣроятностей. Благодаря указаннымъ особенностямъ этой школы, ей удалось уже въ сравнительно-короткое время провести свои начала во всѣ почти области естественныхъ наукъ и даже далеко за предѣлы ихъ, въ сравнительное языкознаніе, политико-экономическія и соціальныя науки, въ сферу нравственной статистики и проч. Многіе ученые, томившіеся отъ недостатка руководящихъ идей для освѣщенія массы вѣками накопленнаго матеріала въ разныхъ отрасляхъ научнаго изслѣдованія, съ жадностью накинулись на новую теорію, стараясь освѣтить ею самые темные уголки своихъ спеціальныхъ архивовъ. Нельзя не указать также еще на одну особенность современной школы естествознанія. Современное естествознаніе выходитъ въ наши дни изъ скрытыхъ лабораторій и амфитеатровъ для проповѣди на кровляхъ, изъ ученыхъ системъ и спеціальныхъ трактатовъ проникаетъ въ общедоступные журналы и популярныя изданія, дѣлается предметомъ горячихъ преній на европейскихъ конгрессахъ, отъ времени до времени созываемыхъ въ разныхъ центрахъ Европы съ цѣлію обнародованія главнѣйшихъ естественно-научныхъ результатовъ во всеобщее свѣдѣніе цивилизованнаго міра. Сколько нибудь образованный человѣкъ настоящаго времени, еслибы даже все образованіе его поддерживалось чтеніемъ какой нибудь газеты, уже знаетъ нѣчто о клѣточкѣ, о естественномъ и половомъ подборѣ, о безчисленныхъ звѣздныхъ мірахъ, объ ископаемыхъ окаменѣлостяхъ и геологическихъ слояхъ, объ измѣненіи видовъ и т. п. Популярныя изданія по естествознанію даже въ русской печати составляютъ уже особую значительную литературу, хотя большею частію состоящую изъ переводныхъ сочиненій. Какъ на особенно характеристическое знаменіе нашего времени нельзя не указать на усердіе, съ какимъ переводятся на русскій языкъ, и на объемъ, въ какомъ выходятъ у насъ въ свѣтъ сочи-

ненія философовъ—естествоиспытателей, Дарвина и др. Понятно, насколько такая общедоступность естественно-научныхъ знаній распространяетъ ихъ вліяніе на строй современной мысли. Все это, вмѣстѣ взятое, создаетъ такое положеніе вещей, при которомъ спеціальная естественно-научная апологетика является одною изъ настоятельныхъ нуждъ современной богословской науки. Не теряя изъ виду другихъ своихъ задачъ, современное богословіе должно обращать самое серьозное вниманіе на направленія естествознанія и съ этою цѣлію ввести въ кругъ своихъ системъ особую отрасль, спеціально посвящонную обсужденію и оцѣнкѣ естественно-научныхъ результатовъ и теорій въ ихъ отношеніи къ религіи. Введеніе этого предмета въ кругъ академическихъ наукъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть мотивировано еще особаго рода соображеніями. Послѣ того какъ отмѣнено преподаваніе физики и математики въ нашихъ духовныхъ академіяхъ, студенты академіи лишились почти всякой возможности не только расширять, но даже поддерживать свои свѣдѣнія по естественнымъ наукамъ, пріобрѣтенныя въ семинаріяхъ, и иногда по истеченіи четырехлѣтняго академическаго курса ученія забываютъ и то, что знали по этимъ предметамъ изъ семинарскаго курса. Если и теперь съ разныхъ богословскихъ каѳедръ, особенно съ каѳедры основнаго и отчасти догматическаго богословія сообщаются свѣдѣнія о современныхъ теоріяхъ естествознанія касательно творенія міра и происхожденія человѣка съ критическою оцѣнкою этихъ теорій, то, какъ уже замѣчено выше, свѣдѣнія эти по необходимости преподаются въ болѣе или менѣе сжатыхъ и общихъ очеркахъ, и притомъ критика означенныхъ теорій по преимуществу направляется только противъ ихъ общихъ философскихъ началъ. Естественно-научная апологетика могла бы объединить всѣ результаты современнаго естествознанія, имѣющія отношеніе къ библейскому ученію, провести не только болѣе или менѣе общій взглядъ на отношенія между библейскимъ воззрѣніемъ на природу и наукою о природѣ, но и разобрать обстоятельно главнѣйшія геологическія, астрономическія и физіологическія теоріи въ вопросахъ, соприкасаю-

щихся съ откровеннымъ ученіемъ о происхожденіи міра и о природѣ человѣка, давъ такимъ образомъ академическимъ слушателямъ и обильное количество интересныхъ свѣдѣній по естествознанію и надежное руководство для отличія точныхъ результатовъ естествознанія отъ субъективныхъ мнѣній тѣхъ или другихъ естествоиспытателей и основательное оружіе для опроверженія матеріалистическихъ и натуралистическихъ теорій міроздания.

Въ настоящее время изъ вопросовъ, въ которыхъ естественная наука соприкасается съ ученіемъ св. писанія, наибольшее вниманіе обращаетъ на себя вопросъ о происхожденіи человѣка. По этому вопросу высказывается нѣсколько замѣчаній и въ лекціяхъ о. Сидонскаго. Хотя почтенный авторъ въ теоріи объ отношеніи естествознанія къ ученію библіи—старался провести рѣзкую грань различія между этими областями, но на дѣлѣ самъ не остается вполнѣ вѣрнымъ своей теоріи и входитъ въ нѣкоторую, хотя и общую, оцѣнку теоріи Дарвина съ точки зрѣнія ученія св. писанія о человѣкѣ. Называя мысль Дарвина объ измѣненіи видовъ „смѣлою гипотезою“, авторъ находитъ, что богословы не напрасно возстаютъ противъ скороспѣшныхъ ея выводовъ, приводитъ нѣсколько весьма дѣльныхъ возраженій противъ научной состоятельности самой гипотезы и заканчиваетъ свой трактатъ по этому вопросу слѣдующимъ сужденіемъ:

Хотя внѣ св. писанія не должно искать убѣжденій религіозныхъ, но принимая во вниманіе, что человѣкъ, по ученію св. писанія, созданъ по образу Божію, мы не можемъ относиться къ разсматриваемой гипотезѣ иначе, какъ съ крайнею осмотрительностью, особенно въ виду того несомнѣннаго факта, что человѣкъ съ незапамятныхъ временъ обладаетъ силами природы въ качествѣ разумнаго существа. Тѣмъ, которые въ ученіи св. писанія о сотвореніи человѣка находятъ чрезмѣрное возвышеніе и какъ бы выдѣленіе человѣка изъ порядка всѣхъ прочихъ видовъ творенія, мы можемъ напомнить, что само св. писаніе раньше всякой научной работы высказало, что человѣкъ образованъ изъ персти земной и только жизненность его, духовность возводится къ воздѣйствію Божества на бездушную персть».

Изъ этого видно, что главный пунктъ несогласія между ученіемъ Дарвина и ученіемъ св. писанія покойный о. Сидонскій поставлялъ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи чело-

вѣка и потомъ въ тѣхъ скороспѣшныхъ и отрицательныхъ *выводахъ*, которые дѣлаются дарвинистами изъ тѣхъ или другихъ положеній Дарвиновой теоріи въ отношеніи къ истинамъ религіи. Что же касается самыхъ этихъ положеній, какъ напр. касательно измѣняемости видовъ, борьбы за существованіе и пр., то о. Сидонскій, находя ихъ несостоятельными съ научной точки зрѣнія, не подвергаетъ ихъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія религіозной. Считаемъ нужнымъ замѣтить, что отношеніе Дарвинова ученія къ религіозному міросозерцанію не обслѣдовано съ желаемою обстоятельностью ни въ нашей учено-богословской, ни въ западной литературѣ. На Западѣ вопросъ этотъ, правда, имѣетъ обширную литературу, однакоже и тамъ онъ до настоящаго времени составляетъ одинъ изъ спорныхъ вопросовъ. Между тѣмъ какъ многіе отвергаютъ ученіе Дарвина прямо потому, что находятъ это ученіе, въ цѣломъ его объемѣ и во всѣхъ частныхъ пунктахъ, діаметрально-противоположнымъ основнымъ истинамъ религіи и представляющимъ совершенно антирелигіозную систему міросозерцанія, которая по всѣмъ пунктамъ расходится съ религіознымъ ученіемъ и безусловно исключаетъ собою это послѣднее; другіе напротивъ указываютъ въ системѣ Дарвина нѣкоторые пункты, дающіе твердую научную точку опоры для вѣры въ бытіе верховнаго Творца и Правителя міра. Замѣчательнѣе всего то обстоятельство, что нѣкоторыя мѣста въ сочиненіяхъ самого Дарвина оставляютъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы онъ находитъ свое ученіе нисколько непротиворѣчащимъ основнымъ и существеннымъ истинамъ религіи. Какъ увидимъ нѣсколько ниже, между отдѣльными выраженіями его встрѣчаются и такія, изъ которыхъ можно заключить, что Дарвинъ считаетъ свое ученіе способнымъ возбуждать самое высокое понятіе о Творцѣ міра и наиболѣе разумное и возвышенное представленіе о Его свойствахъ. Съ другой стороны множество послѣдователей Дарвина изъ круга современныхъ натуралистовъ потому именно такъ восторженно привѣтствуетъ ученіе Дарвина, что думаютъ найдти въ немъ самое твердое и научное основаніе для своихъ матеріалистическихъ тео-

рій,—хотя и не всѣ изъ нихъ высказываются въ подобномъ смыслѣ съ такою грубою прямотою и откровенностью какъ наприм. Фогтъ, или Гекель—одинъ изъ выдающихся современныхъ представителей дарвинизма въ Германіи [1]). Изъ учоныхъ, обсуждавшихъ Дарвиново ученіе съ философской и богословской точки зрѣнія, насколько намъ извѣстно, также далеко не всѣ пришли къ одинаковымъ выводамъ касательно дѣйствительнаго отношенія этого ученія къ религіи. Штраусъ, какъ извѣстно нашолъ въ дарвинизмѣ рѣшительную поддержку *для своего* матеріализма и атеизма [2]), между тѣмъ другіе неоспоримо талантливые же ученые какъ напр. Губеръ [3]), Михелисъ [4]), Планкъ [5]), Фрошамеръ [6]) и др., выдѣляя подлинное зерно ученія Дарвина отъ примѣси и наслоенія разныхъ субъективныхъ воззрѣній многочисленныхъ послѣдователей дарвиновой школы, находятъ его ученіе болѣе благопріятнымъ для деизма, чѣмъ для атеизма. По нашему мнѣнію для безпристрастной оцѣнки означенныхъ противоположныхъ способовъ пониманія ученія Дарвина и для болѣе объективнаго рѣшенія вопроса объ отношеніи этого ученія къ религіи необходимо прежде всего сформулировать его основныя положенія и выставить на видъ наиболѣе типическія особенности его, чтобы видѣть, въ какихъ пунктахъ оно сходится, въ какихъ расходится, въ какихъ совсѣмъ не сталкивается съ религіознымъ міросозерцаніемъ, и въ какихъ наконецъ можетъ быть примирено съ нимъ. Конечно относительно такихъ пунктовъ этого ученія, какъ мнѣніе о происхожденіи человѣка отъ обезьяны или вообще изъ низшихъ формъ животной жизни, не требуется пространныхъ

---

[1]) См. его Natürliche Schöpfungsgeschichte. Berlin. 1874 г.

[2]) «Der alte und der neue Glaube».

[3]) Die Lehre Darwins ср. его же Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besonderer Rücksicht auf Häckels Natürliche Schöpfungsgeschichte. München 1875 г.

[4]) Häckelogonie. Ein academischer Protest gegen Häckels Antropogenie. Bonn 1875 г.

[5]) «Wahrheit und Flachheit des Darwinismus». Nördling. 1872 г.

[6]) Такую попытку дѣлаетъ между прочимъ нѣмецкій ученый Фрошамеръ.

доказательствъ на то, что всѣ попытки по соглашенію подобныхъ истинъ съ ученіемъ св. писанія не выдерживаютъ критики и носятъ, выражаясь словами о. Сидонскаго, „натяжной характеръ". Но не всѣ пункты въ ученіи Дарвина таковы. Даже нѣтъ достаточно твердыхъ основаній утверждать, что взглядъ самого Дарвина находится въ прямомъ противорѣчіи съ понятіемъ о твореніи; особенно если взять во вниманіе то обстоятельство, что самъ Дарвинъ неоднократно указываетъ въ своихъ сочиненіяхъ на величіе идеи того единства и той удивительной простоты, которая проявляется *въ творческой дѣятельности* Создателя. Онъ даже съ нѣкоторою настойчивостью проводитъ эту мысль въ своемъ сочиненіи о происхожденіи видовъ. „По истинѣ, говоритъ онъ, не можетъ быть ничего возвышеннѣе того взгляда, что всемогущій Творецъ міровой вселенной внѣдрилъ первоначальный зародышъ всей органической жизни въ нѣсколько, или даже только въ одну форму и что изъ такого простаго начала развился и все еще продолжаетъ развиваться безконечный рядъ самыхъ разнообразныхъ, изящныхъ и чудныхъ формъ жизни" [1]). Правда, въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ Дарвинъ нерѣдко говоритъ, что его теорія о происхожденіи видовъ „не совпадаетъ съ тѣмъ воззрѣніемъ, что міръ призванъ былъ къ бытію и выработанъ за одинъ разъ во всѣхъ своихъ отдѣльныхъ частяхъ творческимъ словомъ „да будетъ", что вселенная сразу явилась, по всемогущему творческому слову, въ видѣ „обширнаго законченнаго и упорядоченнаго во всѣхъ частяхъ механизма", но и здѣсь ни прямо ни косвенно онъ не подрываетъ самой идеи творенія. Въ сочиненіи о происхожденіи человѣка Дарвинъ напротивъ прямо указываетъ на то, что „величайшій вопросъ, существуетъ ли Творецъ

---

[1]) По этому поводу переводчики Дарвина въ Германіи изъ матеріалистическаго лагеря сочли нужнымъ сдѣлать замѣчанія, что допущеніемъ идеи творенія Дарвинъ очевидно становится невѣрнымъ самому себѣ, что подобное предположеніе абсолютно несовмѣстно съ ученіемъ Дарвина о происхожденіи видовъ, что какъ скоро въ какомъ-либо пунктѣ допустить идею созданія, то тѣмъ самымъ упраздняется всякое значеніе гипотезы, высказанной Дарвиномъ и проч. См. «Наука и Религія» Ѳ. Тернера стр. 9—10.

и Промыслитель вселенной всегда рѣшался утвердительно всѣми когда-либо бывшими величайшими умами“ и этимъ самымъ недвусмысленно выражаетъ и свою вѣру въ Творца. Намъ кажется поэтому, что противники ученія Дарвина изъ числа богослововъ были не совсѣмъ правы, когда, на основаніи принимаемой имъ гипотезы о происхожденіи видовъ, прямо относили его ученіе къ числу матеріалистическихъ и атеистическихъ доктринъ. На основаніи указанныхъ признаковъ, религіозно-философское воззрѣніе Дарвина скорѣе дѣйствительно слѣдуетъ отнести къ категоріи такъ называемыхъ деистическихъ системъ, допускающихъ идею творенія и не отрицающихъ въ строгомъ смыслѣ самой идеи Промысла, только сливающихъ эту послѣднюю идею съ идеею творенія, сосредоточивающихъ, такъ сказать, въ актѣ первоначальнаго творенія и все дѣло божественнаго промышленія о судьбахъ міра и человѣчества. Врядъ ли въ виду этого и антирелигіозные послѣдователи Дарвина (въ родѣ Геккеля, Фогта, Бюхнера, Штрауса и другихъ) имѣютъ право опираться на авторитетъ Дарвина, въ частности на его гипотезу о происхожденіи видовъ въ оправданіе своего личнаго безбожія. Преклоняясь предъ научнымъ авторитетомъ своего учителя, они должны бы преклониться и предъ его „научнымъ признаніемъ высочайшаго Виновника міра“. По крайней мѣрѣ въ его теоріи о происхожденіи видовъ невѣріе не можетъ найти для себя никакой дѣйствительной точки опоры. Принимая теорію Дарвина исходною точкою для такъ называемаго механическаго объясненія мірозданія, чрезвычайно распространеннаго въ кругу новѣйшихъ натуралистовъ, послѣдователи этой теоріи изъ круга матеріалистовъ забываютъ, что они тѣсно связаны въ ученіи Дарвина съ гипотезою о первоначальномъ твореніи. Нельзя не признать, что теоріею этою нѣсколько видоизмѣняется обычное понятіе о міровомъ планѣ и дѣло божественнаго творчества относится только къ самому начальному, первичному моменту возникновенія бытія. Нельзя отрицать и того, что въ этой теоріи является преобладающимъ понятіе о постепенномъ развитіи, подъ вліяніемъ естественныхъ законовъ, первоначальнаго зародыша вселенной,

созданнаго Творцомъ, о постепенномъ измѣненіи и переходѣ простыхъ формъ творенія въ болѣе развитыя и сложныя. Вселенная съ точки зрѣнія этой теоріи представляется скорѣе постепенно развивающимся организмомъ, нежели законченнымъ механизмомъ; сложныя явленія и приспособленія ея считаются скорѣе результатами постепеннаго развитія извнутри, чѣмъ вмѣшательства извнѣ. Многіе, въ виду этого, изъ религіозныхъ людей съ страхомъ отступаютъ предъ разсматриваемымъ воззрѣніемъ, опасаясь, что оно совсѣмъ уничтожаетъ мысль о міровомъ планѣ, о цѣлесообразномъ твореніи и доходитъ почти до отрицанія высшаго управляющаго міромъ разума. Но едва ли, кажется, можно сомнѣваться, что такія опасенія по большей части неосновательны, или по меньшей мѣрѣ преувеличенны. Что матерія управляется вѣчнымъ разумомъ, создавшимъ ее, что приспособленія и развитія вселенной суть произведенія творческаго начала,—эти положенія остаются совершенно твердыми, считаются ли эти приспособленія результатами нѣсколькихъ отдѣльныхъ актовъ творческой силы, или результатами постепеннаго развитія одного творческаго акта. Доказательства творческаго и міроуправляющаго разума въ томъ и въ другомъ случаѣ остаются нетронутыми. Еслибы мысль Дарвина, что вся животная и растительная жизнь происходитъ изъ одного зародыша и что всѣ различныя животныя и растенія, нынѣ существующія, произошли постепеннымъ процессомъ развитія изъ этого зародыша, была доказанной истиной, то мы все-таки могли бы указать слѣды высшаго разума въ управленіи вселенной, которые обнаруживаются въ симметріи природы, въ мѣрномъ и прогрессивномъ развитіи ея, въ ея изящныхъ формахъ, столь отличныхъ отъ того, что могъ бы произвести слѣпой случай, и въ очевидномъ приспособленіи окружающихъ обстоятельствъ къ живому существу и живаго существа къ окружающимъ обстоятельствамъ. Правда, аргументъ о міровомъ планѣ и цѣлесообразномъ твореніи въ такомъ случаѣ нѣсколько видоизмѣнился бы; его нужно было бы выставлять въ новой формѣ, но онъ былъ бы совершенно столько же убѣдителенъ, какъ и прежде. Быть можетъ не будетъ даже слишкомъ смѣло

сказать, что чѣмъ полнѣе будетъ восприниматься представленіе объ универсальномъ развитіи вселенной, тѣмъ тверже будетъ устанавливаться научная теорія Провидѣнія и тѣмъ тверже будетъ наша увѣренность въ божественномъ міроправленіи. Нельзя разумнымъ образомъ сомнѣваться, что міръ, представляющій безчисленные знаки творческой и упорядочивающей мудрости, предполагаетъ болѣе высокую степень и искусство предначертанія, чѣмъ хаосъ случайныхъ вліяній, производимыхъ слѣпо дѣйствующими механическими причинами. Предполагать такимъ образомъ, что теоріею о постепенномъ развитіи и преобразованіи видовъ удаляется изъ творенія понятіе о первой причинѣ и о божественномъ умѣ, значитъ произвольно истолковывать эту теорію. Разсматривая эту теорію по существу, въ ней нельзя найти никакого существеннаго и прямого противорѣчія и строго-библейскому понятію о твореніи. Противорѣчія этого не заключается ни въ той мысли разсматриваемой гипотезы, которою предполагается постепенное происхожденіе болѣе совершенныхъ видовъ творенія изъ менѣе совершенныхъ, ни въ той, которою допускается широкое дѣйствіе естественныхъ силъ природы при происхожденіи и образованіи отдѣльныхъ видовъ. Постепенное развитіе жизни вселенной, подготовленіе послѣдующихъ ступеней творенія чрезъ предшествующія, предварительное появленіе менѣе совершенныхъ и затѣмъ болѣе совершенныхъ видовъ творенія—все это такіе факты, въ которыхъ убѣждаетъ насъ и Откровеніе; дарвиново ученіе касательно этихъ пунктовъ, за исключеніемъ отдѣльныхъ частностей, въ родѣ напр. предположенія длинныхъ періодовъ времени, на мѣсто дней творенія, въ существенномъ не представляетъ не только ничего прямо противорѣчащаго но и ничего существенно новаго и оригинальнаго, сравнительно съ основными идеями библейскаго воззрѣнія на твореніе. Что касается признанія дѣятельности естественныхъ силъ природы при возникновеніи и образованіи отдѣльныхъ видовъ творенія, то напрасно нѣкоторые изъ послѣдователей Дарвина стараются выставить въ этомъ пунктѣ на видъ мнимое противорѣчіе между библейскимъ ученіемъ и теоріею своего учителя.

Подобныя искуственно создаваемыя противорѣчія весьма прискорбны, потому что они проистекають не изъ логическихъ аргументовъ и не изъ правильныхъ аналогій, но изъ ошибокъ, глубоко вкоренившихся предразсудковъ или изъ софизмовъ. Въ данномъ случаѣ дѣло представляется такъ, какъ будто бы Библія учитъ, что всѣ отдѣльные виды растеній и животныхъ сотворены непосредственнымъ творческимъ дѣйствіемъ безъ посредства и содѣйствія ранѣе созданныхъ силъ природы. Между тѣмъ въ повѣствованіи книги Бытія о сотвореніи растительнаго и животнаго царства прямо указывается на то, что оба эти царства созданы при посредствѣ готовыхъ уже элементовъ природы. Библейскія выраженія: И сказалъ Богъ: *да произрастить земля* зелень, траву, сѣющую сѣмя, дерево плодовитое... *да произведетъ вода* пресмыкающихся... *да произведетъ земля* душу живую, скотовъ и гадовъ и звѣрей (Быт. I, 11, 20, 24)—ясно показываютъ, что „сотвореніе“ (ст. 21) или „созданіе“ (ст. 25) означенныхъ видовъ животно-растительныхъ организмовъ отнюдь не было, по библейскому воззрѣнію, дѣломъ непосредственнаго божескаго творчества, но было только слѣдствіемъ воздѣйствія творческой силы на готовыя производительныя силы природы, ближайшимъ образомъ—земли и воды и что воздѣйствіемъ этимъ не только не исключалось и не устранялось, но прямо возбуждалось, вызывалось и усиливалось дѣйствіе означенныхъ естественныхъ силъ. И въ дѣлѣ сотворенія человѣка непосредственное творчество, по совершенно справедливому замѣчанію о. Сидонскаго, относится въ Библіи только къ акту божественнаго одушевленія человѣка новымъ, высшимъ началомъ, чуждымъ остальной природѣ, началомъ духовно-разумной жизни; созданіе же тѣлеснаго человѣческаго организма представляется образованіемъ изъ готоваго уже элемента природы—земнаго праха (Быт. II, 7). Наконецъ и та мысль дарвиновой теоріи о происхожденіи видовъ, что низшіе виды творенія служили переходными, посредствующими ступенями и вмѣстѣ средствомъ къ образованію высшихъ, также не исключается безусловно библейскимъ ученіемъ о твореніи и не находится въ прямомъ про-

тиворѣчіи съ этимъ ученіемъ. Весьма могло быть, что при сотвореніи высшихъ формъ органической жизни употреблялись въ дѣло зародыши, находившіеся въ низшихъ органическихъ формахъ, какъ уже готовые элементы творенія и снабжались новыми силами и способностями къ высшему развитію, прежде не заключавшимися въ нихъ. Кто допускаетъ такимъ образомъ теорію перерожденія видовъ, тотъ еще не находится въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ св. Писанія о твореніи. Правда, установленіе *постоянныхъ* видовъ въ растительномъ и животномъ царствѣ было, по ученію Библіи, цѣлью и конечнымъ результатомъ творенія. Объ этомъ ясно и опредѣленно говорится въ св. Писаніи (Быт. I, 11 и 24): „Да произраститъ земля зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду и по подобію ея! Да произраститъ земля душу живую по роду ея, скотовъ, и гадовъ, и звѣрей земныхъ по роду ихъ“. Но какимъ путемъ, какимъ способомъ, какими средствами была достигнута эта цѣль творенія и установлено первоначально множество существующихъ въ настоящее время видовъ въ растительномъ и животномъ царствѣ, путемъ ли быстраго развитія высшихъ формъ изъ низшихъ, или инымъ способомъ—на это не содержится прямыхъ указаній въ св. Писаніи.

Такимъ образомъ въ гипотезѣ измѣненія видовъ, принимаемой Дарвиномъ вмѣстѣ съ многими весьма авторитетными естествоиспытателями новѣйшаго времени отнюдь не заключается то зерно его міровоззрѣнія, чрезъ которое она становится въ противорѣчіе съ ученіемъ о твореніи и Творцѣ вселенной. Гипотеза эта, какъ извѣстно, и не принадлежитъ Дарвину, въ качествѣ его собственнаго изобрѣтенія; изобрѣтеніе ея приписывается Ламарку. Дарвину же принадлежитъ только своеобразный оригинальный способъ аргументаціи или научнаго оправданія ея посредствомъ гипотезы о такъ называемомъ естественномъ подборѣ (Selectionstheorie), условливаемомъ борьбою за существованіе. Эта послѣдняя гипотеза, въ связи съ гипотезою о такъ называемомъ половомъ подборѣ составляетъ собственное изобрѣтеніе или точнѣе говоря измѣненіе Дарвина и служитъ наиболѣе отличительною, характеристическою чертою его ученія. Не входя въ

такіе вопросы, какъ вопросъ о естественно-научной состоятельности этой гипотезы, теперь еще не рѣшонный, замѣтимъ только, что гипотеза эта служитъ главнымъ образомъ предметомъ несогласій между дарвинистами и антидарвинистами. На ней преимущественно останавливаются и критики Дарвина, разсматривающіе его ученіе съ философско-богословской точки зрѣнія. Въ ней большинство учоныхъ западныхъ богослововъ находитъ прямое противорѣчіе съ библейскимъ миросозерцаніемъ. Однако же справедливость требуетъ сказать, что противорѣчіе это и въ данномъ случаѣ выводится не столько непосредственно изъ самаго ученія Дарвина, сколько изъ цѣлаго ряда предпосылокъ и умозаключеній, выводимыхъ въ качествѣ слѣдствій, болѣе или менѣе логически вытекающихъ изъ разсматриваемой гипотезы.

Не смотря на то, что гипотезою этою образованіе разнообразныхъ формъ жизни приписывается вліянію внѣшнихъ условій,—и эта гипотеза, по справедливому замѣчанію одного изъ наиболѣе компетентныхъ учоныхъ критиковъ ученія Дарвина, профессора ботаники Виганда [1]), отнюдь не исключаетъ признанія разумнаго творческаго начала и, строго говоря, не можетъ даже обойдтись безъ этого признанія. Предполагаемое ею поразительно-счастливое совпаденіе разнообразныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ, другъ отъ друга совершенно независимыхъ, обстоятельствъ и условій для произведенія чудныхъ и разнообразныхъ формъ жизни представляется столь невѣроятнымъ, что оно можетъ быть приписано или совершенно слѣпой случайности, противъ допущенія которой однакоже, по справедливому замѣчанію самого Дарвина, сильно возстаетъ нашъ разумъ (Происхожденіе человѣка II, 348), или же всеобъемлющему творческому плану, господствующему надъ всей вселенной. Если, говоритъ упомянутый критикъ дарвинова ученія, принципъ Selectionstheorie отвергается многими весьма серьозными учоными, то отвергается совсѣмъ не потому, чтобъ этою теоріею подрывались основные прин-

---

[1]) Der Darvinismus. 1874.

ципы религіознаго міросозерцанія, а скорѣе потому, что ею подрывается научная истина, та именно истина, что причина происхожденія новыхъ формъ въ природѣ заключается не въ случайныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ ряду предшествующихъ условій развитія, восходящихъ до перваго начала. Чрезъ Selectionstheorie подрывается такимъ образомъ не религія, а наука, потому что этой теоріей отрицается принципъ развитія, лежащій въ основѣ всякаго научнаго изслѣдованія.

Но довольно объ этомъ. Возвратимся къ лекціямъ о. Сидонскаго и возвратимся тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ, что съ того мѣста, на которомъ мы оставили ихъ, начинается самая лучшая часть ихъ. Доселѣ, какъ мы видѣли, о. Сидонскій занимался въ своихъ лекціяхъ анализомъ общихъ богословскихъ вопросовъ, разсмотрѣніемъ и критикою раціоналистическихъ теорій и мнѣній касательно основныхъ истинъ вѣры. По окончаніи этой работы, онъ вступаетъ въ область апологетики христіанства и сосредоточиваетъ свое вниманіе на вопросѣ о лицѣ Іисуса Христа, которому посвящаетъ почти всю остальную обширную часть своихъ лекцій. Около этого вопроса авторъ сосредоточилъ все христіанское богословіе, все ученіе о сущности христіанства и примкнулъ къ нему все историческое развитіе христіанскаго ученія и догматическихъ истинъ христіанства. Трактатъ о лицѣ Іисуса Христа ведется не съ прямою цѣлію нападенія на невѣрующихъ скептиковъ и опроверженія ихъ мнѣній по разсматриваемому вопросу. Для этой цѣли авторъ отводитъ необширное мѣсто въ предварительномъ историко-критическомъ очеркѣ воззрѣній новѣйшей философіи на лицо Іисуса Христа. Въ этомъ краткомъ и сжатомъ очеркѣ авторъ касается теорій новѣйшаго натурализма и пантеизма, причомъ высказываетъ нѣсколько критическихъ замѣчаній противъ христологическихъ воззрѣній Гегеля, Фейербаха, Штрауса и др. Въ своемъ положительномъ раскрытіи ученія о лицѣ Іисуса Христа авторъ очень рѣдко вдается въ прямую полемику съ противниками христіанскаго вѣрованія. Изложеніе его носитъ не полемическій, но апологетическій характеръ въ стро-

гомъ значеніи этого слова. Отъ читателей, свѣдущихъ въ области новѣйшихъ изслѣдованій по вопросу о лицѣ Іисуса Христа, не ускользнетъ въ лекціяхъ о. Сидонскаго ихъ современно-апологетическое значеніе и они то здѣсь то тамъ встрѣтятъ въ нихъ достаточно вѣскія и уважительныя соображенія для разрѣшенія затрудненій, выставленныхъ на видъ разными раціоналистическими школами новѣйшаго времени, для устраненія сомнѣній и недоумѣній колеблющихся въ признаніи божественнаго достоинства Іисуса Христа и для отвѣта на отрицаніе новѣйшаго невѣрія.

Не входя въ подробное описаніе внѣшней евангельской исторіи, вообще фактической стороны жизни Спасителя, авторъ все вниманіе обратилъ на возможно полную характеристику личности Іисуса Христа и Его міроученія. Основаніемъ для такого изложенія о. Сидонскому служило предполагаемое имъ знакомство своихъ слушателей съ фактическою стороною евангельской исторіи изъ преподаванія закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ.

«Мы не можемъ (говоритъ въ своихъ лекціяхъ покойный о. профессоръ) проходить исторію лица Іисуса Христа такъ, какъ ее обыкновенно проходятъ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, гдѣ евангельскія событія приводятся приблизительно съ исторической послѣдовательностью. Для насъ дорого главнымъ образомъ собрать существенныя черты характера Христа Спасителя, т. е. Его душенастроенія, міровоззрѣнія и практическихъ стремленій, чтобы яснѣе уразумѣть всемірное значеніе этой несравнимой истинно божественной личности. Я долженъ описать предъ вами эту божественную личность, ввести васъ къ Ея уразумѣнію, усвоенному нашею православною церковью, и желалъ бы, чтобъ этотъ образъ какъ бы воплотился въ васъ».

Нельзя не отдать полной справедливости тому методу, который избранъ покойнымъ о. профессоромъ для выполненія этой высокой задачи. Въ методѣ этомъ обращаетъ на себя вниманіе прежде всего устраненіе обычнаго въ богословскихъ изслѣдованіяхъ разъединенія ученія Іисуса Христа отъ Его Личности, отдѣленія христіанскаго ученія отъ живаго образа его божественнаго Провозвѣстника. Въ лекціяхъ о. Сидонскаго по вопросу о лицѣ Іисуса Христа все стараніе устремлено на то, чтобы сообщить своимъ слушателямъ возможно цѣлостное понятіе о сущности христіанства, ко-

торое есть откровеніе жизни Спасителя въ мірѣ и нигдѣ такъ ярко не отражается, какъ въ характерѣ Іисуса Христа, въ Его дѣлахъ и въ Его божественномъ ученіи

По этому предмету о. Сидонскій очевидно сходился въ своемъ мнѣніи съ мнѣніемъ современнаго ему знаменитаго русскаго богослова, покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго, который въ своихъ богословскихъ лекціяхъ высказалъ слѣдующее глубоко вѣрное замѣчаніе:

«Для полнаго пониманія христіанскихъ истинъ, — догматическихъ и нравственныхъ,—нѣтъ лучшаго средства, какъ изучать ту личность, которая основала это ученіе. Изученіе божественной личности Спасителя ведетъ къ тому, что свѣтъ отъ нея больше и обильнѣе падаетъ на Ея ученіе. Тогда мы лучше поймемъ то громадное значеніе, которымъ міръ обязанъ личности Спасителя и ученіе Его будетъ понятнѣе для насъ. Что же касается метода отдѣльнаго изложенія христіанскаго ученія, то этотъ методъ, независимо отъ другихъ недостатковъ, страдаетъ еще тѣмъ кореннымъ неудобствомъ, что здѣсь мы изучаемъ ученіе Христа внѣ живой связи съ Его личностью. Поэтому изученіе становится скучнымъ; изучающему представляются недоумѣнія и сомнѣнія, и не удивительно, если, вмѣсто убѣжденія въ божественности христіанскаго ученія, онъ впадаетъ въ колеблемость относительно его. Чтобы устранить эти недостатки, лучше излагать ученіе христіанское въ связи съ ученіемъ о личности Христа, излагая то и другое по Евангелію, и тогда ученія получатъ внутреннюю силу» [1]).

Иные пожалѣютъ можетъ быть, что изслѣдованіе о. Сидонскаго о сущности христіанскаго міровоззрѣнія приняло такимъ образомъ какъ бы біографическую форму. Но намъ кажется, что если бы авторъ въ своемъ генетическомъ введеніи въ богословіе представилъ такую исторію вѣроученія и нравоученія христіанскаго, въ которой личности со всѣмъ отодвинуты были бы на задній планъ и о Христѣ едва было бы упомянуто, его трудъ получилъ бы сухой характеръ. Не слѣдуетъ забывать, что исторія не есть простая игра отвлеченностей, что личности въ ней больше значатъ, нежели теоріи. Если во всякомъ дѣлѣ личность имѣетъ весьма важное значеніе, то въ нравственной области она кладетъ свою печать на всѣ дѣйствія человѣка. Что же касается личности Спасителя, то она имѣетъ центральное значеніе въ исторіи христіанства. Все зданіе христіанства

---

[1]) Христ. Чт. 1875 г. Іюль стр. 104—105.

стоитъ или падаетъ съ своимъ Основателемъ. Личность Христа нераздѣльно связана съ сущностью основанной Имъ религіи, которая цѣликомъ, если позволительно такъ сказать, вылилась изъ глубины Его божественнаго духа, есть въ собственномъ смыслѣ Его твореніе и вся запечатлѣна характеромъ Его личности. Въ исторіи религіи вообще, жизнь и характеръ историческихъ дѣятелей имѣетъ больше значенія, нежели напр. въ исторіи науки или искусства. Для исторіи научнаго или художественнаго развитія не имѣютъ существенно важнаго значенія свѣдѣнія о жизни и характерѣ автора того или другаго творенія. Достоинство произведеній Шекспира ни на одинъ дюймъ не дѣлается для насъ менѣе высокимъ отъ того, что исторія сохранила мало достовѣрныхъ свѣдѣній о происхожденіи, о жизни и о характерѣ ихъ автора; заслуги современника его Бэкона въ области философіи нисколько не уменьшаются чрезъ то, что исторія знаетъ нѣчто не совсѣмъ благопріятное о его нравственномъ характерѣ. Иное дѣло область религіи. Здѣсь жизнь, характеръ, побужденія тѣхъ или иныхъ дѣятелей получаютъ весьма важное значеніе при оцѣнкѣ ихъ ученія. Относительно лица, выдающаго свое ученіе за сверхъ-естественное откровеніе или подтверждающаго свое ученіе чудесами, въ высшей степени важно знать, не могло ли это лицо, по своему нравственному характеру, позволить себѣ намѣренный обманъ, или не могло ли оно по складу своего умственнаго направленія впасть въ самообольщеніе и проч. Но какъ ни велико вообще значеніе историческихъ дѣятелей въ религіозной области—основателей тѣхъ или иныхъ религіозныхъ культовъ, проповѣдниковъ и преобразователей религіозныхъ доктринъ, значеніе это все же ничтожно въ сравненіи съ тѣмъ всеобъемлющимъ значеніемъ, какое принадлежитъ личности Спасителя въ отношеніи къ основанной Имъ религіи. Самое глубокое и коренное различіе полагаетъ здѣсь конечно то обстоятельство, что Основатель христіанской религіи есть не только ея основатель, но вмѣстѣ и самый главный предметъ христіанскаго религіознаго богопочтенія. Христосъ такимъ образомъ стоитъ совсѣмъ въ иномъ отношеніи къ основанной Имъ религіи,

нежели въ какомъ находятся основатели всѣхъ другихъ религіозныхъ культовъ къ своимъ религіямъ. Тамъ личности основателей религій были выразителями религіозныхъ идей, нуждъ и потребностей своего времени, своего народа, — религіозными реформаторами, но отнюдь не „творцами“ религій въ строгомъ смыслѣ этого слова; они пользовались уваженіемъ отъ своихъ послѣдователей за ихъ ученіе, но ихъ личности не связаны такъ тѣсно и неразрывно съ самою идеею ихъ религій, какъ личность Іисуса Христа связана съ идеею и сущностью христіанства. Ни объ одной религіи нельзя сказать того, что можно сказать о христіанствѣ: каковъ основатель этой религіи, такова и сама эта религія. Вотъ почему и въ настоящее время ниодинъ изъ религіозныхъ вопросовъ не оказываетъ такого значительнаго вліянія на умы и такъ сильно не затрогиваетъ религіозныя убѣжденія, какъ вопросъ о личности Основателя нашей вѣры. Всѣ стрѣлы новѣйшаго невѣрія и отрицанія устремлены на этотъ центральный пунктъ христіанства и нельзя отказать покойному о. Сидонскому въ глубокомъ пониманіи запросовъ и потребностей времени, нельзя не признать полнаго вниманія къ этимъ потребностямъ въ томъ, что изъ всѣхъ религіозныхъ вопросовъ онъ съ наибольшею подробностью и обстоятельностью остановился на вопросѣ о лицѣ Іисуса Христа, сосредоточилъ около этого вопроса всѣ основныя истины христіанства и посвятилъ разъясненію его наибольшую часть своихъ лекцій.

Нельзя не обратить вниманія еще на одну особенность въ изложеніи лекцій о. Сидонскаго по вопросу о лицѣ Іисуса Христа. Это-тотъ методъ, которому онъ слѣдуетъ въ самой характеристикѣ личности Спасителя — методъ постепеннаго раскрытія и освѣщенія богочеловѣческаго достоинства Іисуса Христа. Въ своемъ анализѣ характера Іисуса Христа авторъ постепенно, такъ сказать, открываетъ черты несравнимаго величія Спасителя, начиная съ изображенія человѣческихъ совершенствъ и доходя послѣдовательно до высшихъ божественныхъ. Особенно хорошо раскрыты въ характеристикѣ о. Сидонскаго черты нравственнаго характера Спасителя:

отсутствіе эгоизма, любовь и состраданіе къ ближнимъ; забвеніе себя въ пользу другихъ, самопожертвованіе; высокая степень обдуманности и благоразумія въ дѣйствіяхъ; недоступность искушеніямъ, совершеннѣйшая святость и безгрѣшность. Въ характеристикѣ умственныхъ воззрѣній I. Христа авторъ обращаетъ особенное вниманіе на глубочайшее прозрѣніе Спасителя въ теченіе міровыхъ событій, на возвышенный взглядъ Его на бѣдствія и страданія, на человѣка вообще, на Его отношеніе къ божеству и значеніе въ мірѣ, на высоту ученія о Богѣ, на высокое разумѣніе нравственныхъ правилъ, на понятіе о грѣхѣ, о значеніи вѣры, молитвы и пр. Чрезъ всю характеристику о. Сидонскаго проходитъ глубокій психологическій анализъ, но мѣстамъ вводится сравнительная оцѣнка воззрѣній Христа Спасителя съ современными Ему воззрѣніями въ іудейскомъ и языческомъ и вообще въ древнемъ мірѣ. Въ заключеніе выясняется взглядъ Спасителя на Самого Себя какъ на истиннаго Богочеловѣка и оправдывается этотъ взглядъ сверхъестественными знаменіями и чудесами Спасителя, доказательствами ихъ подлинности и возможности, страданіями и фактомъ воскресенія. Въ представленномъ способѣ раскрытія доказательствъ божественности Іисуса Христа авторъ сходится съ лучшими изъ современныхъ богослововъ, хотя не слѣдуетъ какому нибудь опредѣленному образцу изъ существующихъ въ богословской литературѣ опытовъ по данному вопросу и является вполнѣ самостоятельнымъ. Богословы прежняго времени при изображеніи величія Іисуса Христа, какъ извѣстно, поставляли на первомъ планѣ въ своихъ доказательствахъ божественныя свойства Іисуса Христа, Его предвѣчное рожденіе, сверхъестественныя знаменія и чудеса, совершонныя Спасителемъ, ветхозавѣтныя пророчества и прообразы, исполнившіеся на лицѣ I. Христа и проч. Лучшіе изъ новѣйшихъ богослововъ въ той же цѣли идутъ другимъ путемъ, путемъ предварительнаго разсмотрѣнія и анализа человѣческихъ совершенствъ Спасителя. Этому методу слѣдуютъ въ своихъ трудахъ по вопросу о характерѣ Іисуса Христа— Шаффъ, Прессансе, Фарраръ, Голлардъ и др. Если къ прежнему

методу доказательствъ больше приложимо названіе догматическаго, то новый методъ скорѣе можетъ быть названъ психолого-антропологическимъ. О достоинствѣ этихъ методовъ нужно сказать, что и тотъ и другой имѣютъ для себя основаніе въ самыхъ евангельскихъ изображеніяхъ характера и жизни Спасителя. Руководясь евангеліемъ Іоанна Богослова при изображеніи божественнаго величія Спасителя, можно начинать рядъ основаній и доказательствъ этого величія такъ сказать сверху—съ предвѣчнаго рожденія Сына Божія и, проходя чрезъ твореніе и приготовительное ветхозавѣтное домостроительство, приходить къ воплощенію и явленію Спасителя въ міръ. Но вслѣдъ за другими евангелистами можно идти обратнымъ путемъ, начинать рядъ упомянутыхъ доказательствъ снизу,—съ земнаго рожденія Христа, съ изображенія Его человѣческихъ совершенствъ и постепенно восходить до Его небесной славы, которую Онъ имѣлъ прежде сложенія міра. Результатъ въ обоихъ случаяхъ получится одинъ—тотъ, что Христосъ соединялъ въ своемъ лицѣ всю полноту божества и всю полноту безгрѣшнаго человѣчества, потому что человѣческія совершенства Спасителя такъ превосходятъ всякое человѣческое величіе, что могутъ быть объяснены только дѣйствительнымъ соединеніемъ Божества и человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа. Первый способъ предпочитается въ новѣйшее время послѣднему главнымъ образомъ потому, что настоящее гуманистическое время представляется болѣе воспріимчивымъ къ принятію доказательствъ божественности Христа, выведенныхъ изъ анализа Его человѣческихъ совершенствъ, чѣмъ къ доказательствамъ догматическаго метода, который идетъ болѣе или менѣе абстрактнымъ путемъ. Скептиковъ новѣйшаго времени не легко привести къ вѣрѣ въ божественное величіе Христа посредствомъ абстрактныхъ доказательствъ. Между тѣмъ, увидѣвъ величайшее и несравнимое нравственное совершенство въ лицѣ, во всѣхъ дѣлахъ и во всемъ существѣ Христа, при надлежащемъ раскрытіи и освѣщеніи Его человѣческихъ совершенствъ, они встрѣтятъ меньше препятствій къ вѣрѣ въ Его божественное величіе. Представить въ истинномъ свѣтѣ человѣче-

ское существо Христа—значитъ представить самое наглядное доказательство Его божественности, потому что совершенства человѣческаго характера Спасителя такъ высоко возвышаются, такъ одиноко выдаются среди несовершенствъ міра и всего вообще ограниченнаго и конечнаго, что даже большая часть изъ невѣрующихъ критиковъ позднѣйшаго времени признаютъ въ Немъ неизмѣримое превосходство предъ всякимъ человѣческимъ величіемъ, видѣннымъ на землѣ до Христа и послѣ Него. На вопросъ, чѣмъ объясняется это исключительное совершенство, не знающее никакого равенства во всей всемірной исторіи, критика не признающая божественнаго достоинства Христа не могла представить никакихъ удовлетворительныхъ объясненій. Она прибѣгала къ теоріи о геніи, но, какъ справедливо замѣчаетъ въ одной изъ своихъ лекцій о. Сидонскій, всѣ геніальныя личности, всѣ умственныя величины и нравственные характеры высшаго порядка заключаютъ въ себѣ величіе и возвышенность въ извѣстной мѣрѣ; но качества эти ни въ комъ не представляются развитыми въ совершенной гармоніи до степени идеальнаго совершенства. Критика пробовала отвергнуть дѣйствительность евангельскаго Христа и пробовала превратить Его въ отвлеченный идеалъ совершенства, созданный религіозною фантазіею. Но сама критика, въ лицѣ одного изъ своихъ наиболѣе выдающихся представителей — англійскаго философа Стюарта Милля, нашла себя вынужденною въ концѣ концовъ сознаться, что ей не удалось рѣшить вопроса: кто же создалъ, изобрѣлъ, сочинилъ этотъ неподражаемый идеалъ нравственнаго величія, кто вложилъ въ уста Спасителя — эти несравнимыя рѣчи, которыя не имѣютъ себѣ равныхъ во всей исторіи всемірной литературы. Рѣчи эти слишкомъ глубоки, слишкомъ возвышенны, чтобы быть изобрѣтеніемъ двухъ-трехъ необразованныхъ рыбаковъ, слишкомъ цѣлостны, запечатлѣны единствомъ характера и слишкомъ неподражаемы и оригинальны, чтобы въ нихъ можно было признать произведеніе нѣсколькихъ умовъ и тѣмъ болѣе нѣсколькихъ разновременныхъ поколѣній. Къ такому выводу пришолъ упо-

мянутый представитель новѣйшаго скептицизма [1]) и мы думаемъ, что раскрытіе величайшихъ человѣческихъ совершенствъ Іисуса Христа во всякомъ не предубѣжденномъ скептикѣ должно вызвать подобное же сознаніе. Поэтому мы находимъ вполнѣ цѣлесообразнымъ и отвѣчающимъ нуждамъ времени тотъ методъ, которымъ велъ покойный о. Сидонскій своихъ слушателей къ признанію божественнаго достоинства Іисуса Христа. Онъ старается начертать въ сознаніи своихъ слушателей образъ Іисуса Христа не только какъ истиннаго Бога, но и какъ истиннаго человѣка, въ его полномъ историческо-человѣческомъ значеніи, съ полнымъ раскрытіемъ Его человѣческаго существа, приводя постепенно своихъ слушателей къ признанію божественнаго величія Спасителя. Послѣ довольно обширнаго круга переводныхъ иностранныхъ апологетическихъ сочиненій по этому вопросу Шаффа, Прессансе, Шикконпа, Голларда и особенно послѣ недавно изданнаго прекраснаго сочиненія англійскаго богослова Фаррара, и др. въ лекціяхъ о. Сидонскаго трудно конечно указать что нибудь, существенно новое по самой разработкѣ этого вопроса. Но не слѣдуетъ забывать, что большая часть означенныхъ сочиненій издана уже послѣ смерти о. Сидонскаго и что его лекціи во всякомъ случаѣ нисколько не зависимы отъ какихъ бы то нибыло иностранныхъ сочиненій, но представляютъ плодъ самостоятельнаго труда автора. А такихъ трудовъ, за исключеніемъ апологетическихъ лекцій о. Ѳаворова о лицѣ Іисуса Христа, читанныхъ въ Кіевѣ по поводу появленія книги Ренана, лекцій преосвященнаго Іоанна Смоленскаго о томъ же предметѣ и публичной рѣчи А. И. Предтеченскаго: „Іисусъ Христосъ и всемірная исторія“, у насъ почти не было за послѣднее время, когда означенный вопросъ выдвинутъ былъ на очередь отрицательными изслѣдованіями Штрауса, Ренана, Шенкеля и другихъ вождей современнаго невѣрія. У насъ не мало являлось изслѣдованій, посвящонныхъ опроверженію нападеній невѣрующей критики на евангель-

---

[1]) См. Разсужденіе Милля о религіи.

скую исторію, защитѣ подлинности и достовѣрности евангельскихъ повѣствованій. Мы имѣемъ капитальный опытъ по этому предмету о. архимандрита Михаила, нынѣшняго почтеннаго ректора Московской академіи. Но трудовъ специально посвящонныхъ характеристикѣ личности Христа Спасителя, въ виду новѣйшихъ ложныхъ изображеній характера Іисуса Христа, за исключеніемъ выше упомянутыхъ, мы не имѣемъ, если не брать во вниманіе „Послѣднихъ дней жизни І. Христа“ покойнаго преосв. Иннокентія, трактатовъ по вопросу о характерѣ І. Христа, помѣщонныхъ во введеніи въ православное Богословіе преосвященнаго Макарія и въ богословскихъ еще неизданныхъ лекціяхъ тогоже преосвященнаго Иннокентія, трактатовъ превосходныхъ по своему времени, но писанныхъ раньше появленія означенныхъ новѣйшихъ отрицательныхъ изслѣдованій. Между тѣмъ, при всемъ уваженіи къ иностраннымъ апологетическимъ сочиненіямъ, для насъ все-таки должны быть дороже сочиненія своихъ русскихъ учоныхъ даже и по такимъ вопросамъ, какъ вопросъ о лицѣ и характерѣ Іисуса Христа, по вопросамъ вообще не затрогивающимъ вѣроисповѣдныхъ разностей, но тѣмъ не менѣе тѣсно связаннымъ съ общимъ строемъ и характеромъ религіозной мысли того или другаго народа. Какъ бы ни были хороши иностранныя апологетическія сочиненія, но все-таки отъ нихъ въ большей или меньшей степени вѣетъ не „нашимъ духомъ“, самое краснорѣчіе какъ французскихъ, такъ особенно нѣмецкихъ апологетовъ мало гармонируетъ съ русскимъ вкусомъ и слишкомъ отзывается риторикою. Въ этомъ отношеніи апологетическіе пріемы о. Сидонскаго намъ больше нравятся. Онъ чуждъ погони за фразою; выступаетъ въ своихъ чтеніяхъ не въ качествѣ публичнаго оратора или адвоката, силящагося подѣйствовать на слушателей краснорѣчіемъ, но съ твердымъ убѣжденіемъ, съ нужною и мѣстами учоною аргументаціею, съ серьознымъ и строгимъ анализомъ, съ яснымъ и спокойнымъ изложеніемъ дѣла, далекимъ отъ искуственной аффектаціи, но тѣмъ не менѣе сильнымъ и убѣдительнымъ. Недостатки въ характеристикѣ такой всеобъемлющей личности, какъ личность нашего Спасителя, конечно,

неизбѣжны во всѣхъ подобныхъ попыткахъ. Тѣ или другіе недостатки найдутся конечно и въ характеристикѣ о. Сидонскаго какъ напр. неполнота въ изображеніи тѣхъ или иныхъ сторонъ въ характерѣ Спасителя и въ Его ученіи, слишкомъ иногда общее рѣшеніе вопросовъ, требовавшихъ бы болѣе обстоятельнаго разъясненія, недостатокъ рельефности въ описаніи, вообще—того элемента, который называется живостью и изобразительностію рѣчи. Но въ виду этихъ и другихъ недостатковъ не слѣдуетъ упускать изъ виду слѣдующаго глубоко справедливаго замѣчанія автора, высказаннаго имъ при началѣ своихъ лекцій о лицѣ Іисуса Христа.

«Судя по той простотѣ, съ какою евангелисты разсказываютъ о Лицѣ Спасителя, думалось бы, нѣтъ ничего легче, какъ составить образъ Его. Но исторія попытокъ, возникавшихъ во всѣ вѣка христіанской эры и имѣвшихъ цѣлію какъ въ жизнеописаніяхъ І. Христа уяснить Его вышечеловѣческое величіе, такъ и въ умозрительныхъ опытахъ опредѣлить его духовную высоту, показываетъ, что выводъ изъ этихъ повѣствованій цѣлостнаго взгляда на личность Спасителя въ Его міровомъ значеніи представляетъ едва одолимыя трудности. Есть, какъ извѣстно преданіе, что во время земной жизни Спасителя, являлся живописецъ, чтобъ снять изображеніе Христа Спасителя на полотнѣ, и никакъ не успѣвалъ своимъ искусствомъ удовлетворительно начертать этотъ образъ, пока наконецъ самъ Спаситель взялъ полотенце, утеръ имъ лицо свое и передалъ готовый видъ живописцу. Подобнымъ же образомъ, какъ этотъ живописецъ, мучатся и новѣйшіе жизнеописатели Спасителя, всѣ попытки воспроизвести живой образъ Христа болѣе или менѣе неудачны. Для тѣхъ, которые желали бы имѣть этотъ образъ, самая главная задача состоитъ въ томъ, чтобы какъ можно полнѣе сблизиться духомъ со Христомъ, при этомъ только условіи образъ его можетъ сдѣлаться доступнѣе и очевиднѣе. Идеалъ такого единенія, по словамъ апостола Павла, состоитъ въ томъ, чтобы Христосъ отобразился въ насъ, въ нашемъ умѣ, въ нашемъ чувствѣ, убѣжденіяхъ и еще больше въ чисто нравственномъ строѣ».

Изъ прочихъ частей лекцій о. Сидонскаго считаемъ нужнымъ упомянуть о его глубоко-учономъ изложеніи исторіи раскрытія ученія о лицѣ Іисуса Христа и догмата о троичности лицъ въ апостольскихъ писаніяхъ и въ древней церкви, о Его философскомъ трактатѣ о таинствахъ, весьма замѣчательномъ по глубинѣ основной идеи, о раскрытіи основныхъ истинъ нравственнаго христіанскаго ученія, о сравнительномъ хотя и сжатомъ, но весьма драгоцѣнномъ очеркѣ религій древняго міра и превосходства предъ ними христіанства, о

сохраненіи христіанскаго ученія во всей его чистотѣ въ православной церкви и объ отступленіи отъ вселенской истины Латинства, Лютеранства и Реформатства. Предѣлы нашей статьи не позволяютъ намъ войти въ разсмотрѣніе этихъ глубоко-серьозныхъ трактатовъ, заслуживающихъ полнаго вниманія всѣхъ интересующихся религіозными вопросами. Вообще опытъ покойнаго о. Сидонскаго въ общемъ цѣломъ производитъ въ высшей степени благопріятное впечатлѣніе, оставляетъ высокое понятіе объ учоности автора, о его философскомъ складѣ ума, о теплomъ христіанскомъ настроеніи, объ умѣньи привести въ стройный систематическій порядокъ обширную массу матеріала, провести чрезъ всю эту массу философски-осмысленное міросозерцаніе. Такіе опыты могутъ являться только послѣ зрѣлыхъ и весьма зрѣлыхъ размышленій серьознаго ума и составляютъ весьма цѣнный вкладъ въ русскую богословскую науку.

Н. Рождественскій.

Новѣйшій философскій реализмъ объ основахъ религіи и нравственности.

Въ ряду новѣйшихъ философскихъ ученій система Фридриха Гербарта и его школы, извѣстная подъ именемъ „новѣйшаго философскаго реализма“, занимаетъ едва ли не самое видное мѣсто и имѣетъ особенно-важное значеніе по вопросамъ этикологіи и философіи религіи, какъ система, чуждая воззрѣній крайняго идеализма и крайняго матеріализма. Между богословами иностранными примирительнаго направленія (въ вопросѣ объ отношеніи науки къ вѣрѣ и нравственности) она пользуется немалымъ расположеніемъ, благодаря своему возвышенному духу и, при глубинѣ воззрѣній, почтительному отношенію къ вопросамъ вѣры и нравственности.

Передавая нѣкоторыя изъ ученій этой системы по вопросамъ философско-богословскимъ, мы будемъ излагать ихъ объективно и воздерживаться отъ критики, предоставляя себѣ впослѣдствіи оцѣнить значеніе философіи гербартовой школы для современнаго развитія науки о вѣрѣ и нравственности.

I. Основаніе религіи въ человѣкѣ и происхожденіе ея.

а) О *происхожденіи* религіи и ея основаніи существуетъ множество различныхъ мнѣній. Не беремъ во вниманіе теоріи непосредственнаго откровенія, потому что къ ней нельзя прійти, разсуждая философски, научно. Научныя или философскія мнѣнія начало религіи относятъ къ самой же природѣ человѣка, т. е. считаютъ ее самозарождающейся и возникающей изъ природныхъ основаній человѣ-

ческаго существа; но они расходятся въ рѣшеніи вопроса: какая *психическая дѣятельность* составляетъ первичный факторъ образованія ея въ человѣкѣ—умъ, чувство, или желаніе? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, естественнѣе всего обратить вниманіе на содержаніе религіи и характеръ этого содержанія. Въ содержаніи религіи даются, по первому же взгляду, элементы и умственной дѣятельности, и чувствовательной, и желательной; слѣдовательно приходится опредѣлить, какой изъ этихъ элементовъ въ немъ *преобладаетъ*, составляетъ характеризующій признакъ, а затѣмъ прослѣдить и ходъ развитія психической жизни человѣка, такъ какъ вѣдь религія принадлежитъ къ самымъ раннимъ проявленіямъ этой жизни. Итакъ какой психическій элементъ—преобладающій въ содержаніи религіи? И, при взглядѣ на ходъ психическаго развитія человѣка, какъ представляется ея первоначальный факторъ?

Преобладающимъ элементомъ религіи нельзя признать *элементъ знанія*, потому что предметъ религіи—сверхчувственный, не данный въ границахъ познанія. Божество, предметъ религіи, представлять въ частныхъ и научно-формулированныхъ опредѣленіяхъ—такъ же невозможно, какъ пожалуй безполезно и даже вредно чисто-религіозному благочестію. Религія характеризуется свободностію *чувства*; духъ человѣческій не хочетъ, не желаетъ въ ней быть стѣсненнымъ какими бы то ни было схемами, какъ въ знаніи. Что такое религіозное благоговѣніе, истинно-религіозное настроеніе, какъ не этотъ именно свободный порывъ духа человѣческаго! „Здѣсь умалчиваютъ методъ, силлогизмъ и теорія. Это—свободная отдача себя чувству“. Хотя *чувство* невозможно *безъ представленія*, хотя и при религіозномъ настроеніи, очевидно, есть извѣстныя представленія и—пожалуй—даже знаніе, но они не составляютъ преобладающаго элемента. Иначе религія обогащала бы наше теоретическое знаніе, чего она однакоже не дѣлаетъ. Правда, она рѣшаетъ вопросы объ основаніи бытія, о началѣ вещей, о дѣйствіи Божества въ мірѣ и нѣкоторые др., но ея рѣшенія по этимъ вопросамъ не суть знаніе, а лишь религіозныя гаданія, предположенія, истолкованія. То, что можно назвать *сущностію религіи*, что безжизненнымъ религіознымъ пред-

ставленіямъ даетъ жизнь, религіозный колоритъ, теплоту,—это *чувство* [1]).

Но нельзя признать *чувство за особенный органъ религіи:* чувство, которое мы считаемъ сущностію религіи—не имѣетъ специфическихъ чертъ, по которымъ можно было бы поставить его внѣ родства съ эстетическими или нравственными чувствами. Какъ эти послѣднія—и религіозное чувство есть душевное возбужденіе, связанное съ извѣстными представленіями и сообщающее имъ сердечность, жизнь, т. е. религіозность [2]).

Чувство не возможно безъ представленія, хотя, наоборотъ, представленіе возможно безъ чувства (какъ напр. въ теоретическомъ, логическомъ познаніи). И такъ, *поэтому* не возможно допустить и *перводанность* объекта религіи въ чувствѣ, т. е. прежде, чѣмъ объектъ этотъ будетъ сообщонъ, открытъ представленіемъ: прежде представленіе, а потомъ чувство отъ представляемаго.

Объектъ религіи дается въ представленіи *умозаключительнымъ процессомъ разсматриванія природы.* Природа—данное, первая посылка, Божество—выводъ. Вѣрности переходнаго звѣна между ними касаться пока не будемъ. Мы замѣчаемъ въ природѣ мудрость, величіе. Поэтому полны удивленія и благоговѣнія къ Божеству. Въ произведеніяхъ природы, данныхъ для нашей жизни и нашего наслажденія, мы видимъ *благожеланіе.* Поэтому рождается въ насъ чувство любви и благодарности къ Божеству. Представленіе и созерцаніе объекта представленія порождаетъ въ духѣ человѣческомъ чувство, сердечное возбужденіе [3]). Такимъ образомъ, *въ основаніи религіи,* въ которой преобладаетъ чувство, такъ что его-то именно и можно назвать сущностію религіи, лежатъ извѣстныя *представленія,* возникающія путемъ умозаключительнаго процесса при разсматриваніи природы. Каковы эти представленія?

Они не суть данное *опыта,* т. е. *не представленіе, объектомъ имѣющее данное въ предѣлахъ опыта,* порождаетъ религіозное чувство (послѣднее есть слѣдствіе умозаключительнаго процесса); а

---

[1]) *Гербартъ,* Encykl. d. Philosophie, 65. *Аллинъ.* Einleit. in d. Dogmat. 39.

[2]) Тамъ же, 40.

[3]) *Аллинъ,* Einleit. in d. Dogmat. 40—41.

чѣмъ гарантируется и гарантируется ли вполнѣ вѣрность средней посылки? Для несомнѣнности и абсолютности здѣсь нѣтъ твердыхъ данныхъ. Итакъ за представленіемъ, составляющимъ, такъ сказать, носителя чувства религіознаго или чувствъ религіозныхъ, мы пока оставляемъ значеніе *убѣжденія*; мы назовемъ его иначе вѣрою, въ отличіе отъ знанія въ точномъ смыслѣ. Это убѣжденіе неотразимо навязываетъ себя сознанію нашему,—фактъ, который не можетъ подлежать какому бы то ни было ограниченію или сомнѣнію, точно такъ же, какъ не можетъ подлежать сомнѣнію свойственная всѣмъ людямъ склонность умозаключать отъ дѣйствія къ его причинѣ, отъ дѣла къ дѣятелю, отъ образа къ образователю. Другой вопросъ, не образуется ли эта *склонность* обстановкою развивающагося человѣка, въ теченіи своего развитія замѣчающаго нераздѣльными дѣло и дѣятеля, дѣйствіе и предметную его причину—именно какъ два сопутствующіе члена представленія? Этотъ вопросъ можно устранить легкимъ замѣчаніемъ: конечно, человѣка нельзя брать тѣмъ, *чѣмъ онъ не бываетъ*, надо брать его тѣмъ, чѣмъ онъ бываетъ, во что онъ слагается ходомъ естественнаго развитія. То, что дается общимъ типомъ духовнаго развитія людей въ нравственномъ и умственномъ отношеніи, это самое имѣетъ, безъ всякихъ ограниченій, значеніе даннаго духовной жизни, факта опытнаго. Отъ природы и явленій природы необходимо заключеніе телеологическаго рода, а телеологію не можетъ отрицать точная философія, равно и наука [1]). Наука крѣпко держится понятія *цѣлесообразности* и на немъ основана какъ на твердой почвѣ.

Нѣтъ цѣлесообразности въ мірѣ безъ *эстетическаго міросозерцанія*, но такое міросозерцаніе лежитъ въ основѣ чувствъ благодарности, благоговѣнія, любви и пр. къ Божеству, признаваемому скрытымъ переходомъ умозаключительнаго процесса при разсматриваніи природы. Слѣдов. въ *эстетическомъ міросозерцаніи* мы должны признать *первый объективный* источникъ религіи [2]). Такъ является благоговѣніе къ Верховному существу, потому что пред-

---

[1]) ***Аллинъ***, Einleit. in d. Dogm. 53. Zeitschrift f. exacte Philosoph. VII, II. 169—170. ***Герб.*** Encykl. 332.

[2]) ***Аллинъ***, Einleit. in d. Dogm. 55.

ставленіе о цѣли и цѣлеполагающемъ существѣ—такого рода, что ведетъ за собою или, точнѣе, съ собою невольное *возвышеніе духа*. Но въ тоже время это представленіе возбуждаетъ *смиреніе*, поелику съ нимъ нераздѣльно сознаніе человѣкомъ собственной своей слабости и зависимости отъ Верховнаго виновника [1]).

б) Впрочемъ, одна *физико-телеологія* или взглядъ на міръ, какъ на цѣлесообразно-устроенное цѣлое не можетъ родить еще благочестія, которое бы проникало всю жизнь духа нашего. Даже, если бы этому взгляду удалось обосновать твердое и опредѣленное понятіе о Богѣ, какъ всемогущемъ, всеблагомъ и всемудромъ существѣ—Творцѣ и Господѣ, всетаки чувствованіе, проистекающее отсюда, имѣло бы болѣе холодный тонъ, чѣмъ то религіозное чувство, которое проистекаетъ изъ нравственныхъ потребностей. Только *нравственное стремленіе* и *чаяніе освобожденія отъ страданій*, моральныхъ и физическихъ, чаяніе устройства царствія Божія рождаетъ продолжительное и насквозь проникающее душу благочестивое настроеніе. Въ этомъ смыслѣ имѣлъ право говорить Якоби, что „вѣра человѣка возвышается или падаетъ соотвѣтственно тому, какъ возвышается или падаетъ его духъ“ [2]). Эту сердечность сообщаетъ религіозному чувству другой источникъ, *субъективный*, который состоитъ или заключается въ *чувствахъ*, рождающихся, во первыхъ подъ вліяніемъ человѣческихъ *страданій и счастія*, вовторыхъ подъ вліяніемъ *сознанія* человѣкомъ нравственной своей *виновности и страха* отвѣтственности. Съ состояніемъ счастія или несчастія вообще соединены чувства удовольствія или неудовольствія, которыя проистекаютъ отъ облегченія, ускоренія, или задержки нашихъ желаній или нежеланій, и стало быть суть чувства, принадлежащія къ категоріи *зависящихъ отъ душевнаго расположенія* [3]). *И, во*

---

[1]) *Аллинъ*, Einleit. in d. Dogm. 53.

[2]) *Тило* въ Zeitschrift-ѣ f. exacte Philos. VII, II, 163—4.

[3]) Общее *дѣленіе* чувствъ по Гербарту и ученію его послѣдователей: *первый классъ*—чувства, зависящія отъ природы чувствуемаго, *второй классъ*—чувства, зависящія отъ душевнаго состоянія, или, какъ выражается Гербартъ, *расположенія духа*. Подробно изложено ученіе о чувствованіи жизни духа по ученію Гербарта и всѣхъ его послѣдователей въ Zeitschrift-ѣ f. exact. Philosoph.—издаваемомъ школою;—*Игнатіемъ Покорнымъ* (Ignaz Pokorny); VIII, 11, стр. 119—149; III, стр. 230—280.

первыхъ, богатый источникъ религіи—это *человѣческія страданія*. Римская поговорка: «timor deos fecit», и нѣмецкая: «Noht lehrt beten» [1]) достаточно свидѣтельствуютъ объ этомъ. Въ безпокойномъ состояніи и печали, въ страхѣ и уныніи душа спѣшитъ къ помощи и спасенію. Въ глубокомъ чувствѣ своей слабости, недостаточности своего пониманія (Einsicht) и силы, стремится она къ Высочайшему существу, отъ котораго исходитъ для нея свѣточъ, чтобы указать ей выходъ изъ лабаринта, круговорота жизни, сообщить ей силу терпѣть и побѣдить. Но человѣкъ приноситъ жертву благодаренія *не только* за освобожденіе отъ страданій — Спасителю: „и въ ясномъ лучезарномъ блескѣ счастія сердце чуетъ Отца, котораго хотѣло бы почтить, возблагодарить, какъ Виновника сладости существованія“ [2]). И, *во-вторыхъ*, источникомъ религіи служитъ—внутреннее постоянное *сознаніе человѣкомъ собственной своей слабости*, немощности нравственной, иначе сказать—сознаніе *безсилія возвыситься до требованія идеаловъ*, что порождаетъ въ немъ чувство смиренія [3]). И не одно это сознаніе слабости и несоотвѣтственности нравственнымъ требованіямъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ сознаніе грѣховности отсылаетъ человѣка, при неподкупномъ нравственномъ самосудѣ, къ Богу, какъ строгому судьѣ. *Строгаго судью* ищетъ и тотъ, кто по собственному сознанію страдаетъ несправедливо, и часто даже тотъ, кто самъ дѣлаетъ несправедливость. Не *религія внушаетъ ему* объ этомъ судьѣ, а его собственная совѣсть, не религія рождаетъ такую (употребимъ это названіе) *страсть*, стремленіе къ сверхъестественному уравнителю человѣческихъ отношеній и блюстителю нравственнаго порядка; но сама эта страсть (потребность) рождаетъ религію. Она свойственна и тому, кто предъ своимъ нравственнымъ сознаніемъ спокоенъ и чистъ въ совѣсти; и такой часто подвергается *искушенію*, колеблется между обязанностію и удовольствіемъ, нерѣдко даже между самими обязанностями: и *тогда-то* онъ ищетъ высшаго просвѣщенія и разумѣнія, чѣмъ его собственныя знаніе и разумѣніе, высшей силы, чѣмъ его

---

[1]) И *русская*: «громъ не грянетъ—мужикъ не перекрестится».

[2]) *Дробишъ*, Religionsphil. 24—5.

[3]) *Алликъ*, Einleit. in d. Dogm. 42.

собственная сила. Короче:—человѣкъ *сознаетъ* свое физическое, нравственное и умственное безсиліе—въ *страданіи, въ грѣхѣ и незнаніи* исхода изъ жизненной борьбы. Это сознаніе и порождаетъ ту жизненную тугу и самоугнетеніе совѣсти, отъ которыхъ человѣкъ естественно стремится освободиться. „Такъ рождается въ немъ и стремленіе восходить къ вышеконечному, стремленіе, которое пожалуй можно назвать и страстію къ безконечному“. „Нужда научаетъ молиться. Изъ глубокой нужды зоветъ человѣкъ къ небу. Онъ нуждается въ высшей помощи“ [1]).

„Эта *страсть* удовлетворяется вѣрою, которая хотя есть естественное слѣдствіе ея, но еще *не необходимое*. Потому что чѣмъ выше восходитъ она—страсть (или стремленіе) тѣмъ дальше становится удовлетвореніе и тѣмъ болѣе тяжелымъ чувствомъ сопровождается она. Вѣра, которая освобождаетъ отъ этой напряженности, есть *добровольное признаніе*, для котораго желанія и стремленія хотя могутъ служить основаніемъ, но еще не порождающею причиною. Вообще вѣра, изъ какихъ бы сильныхъ побужденій она ни развивалась въ груди человѣка, никогда не переходитъ въ понудительную силу (Nöthigung). *Вѣра есть всегда добровольное, опирающееся на субъективномъ основаніи, на вышесказанныхъ потребностяхъ,—признаніе* (Fürwahrhalten) *того, что само по себѣ только возможно, въ высшей степени вѣроятно, но всегда еще сомнительно*. Поэтому справедливо говоритъ Якоби (Von den göttlichen Dingen, S. 20), что „вѣра въ Бога—не знаніе какое-либо, но „*добродѣтель*“, т. е. насколько ей можетъ быть усвоено нравственное достоинство. Въ благоговѣніи духъ не только вѣритъ въ Бога, живаго, личнаго, но вѣритъ въ непосредственное общеніе съ Нимъ, вѣритъ, что получаетъ отъ Него крѣпость и утѣшеніе“ [2]).

в) И не только въ груди *естественнаго человѣка, развивающагося на лонѣ природы*—раскрывается религіозный духъ; но приходитъ къ религіозной потребности и *развившійся* человѣкъ, вра-

---

[1]) *Дробишъ*, Religionsphil. 25. *Гербартъ*, Encykl. 63, 61.

[2]) Тамъ же, 25—26.

щающійся въ шумѣ свѣта. Для него она составляетъ *необходимое восполненіе* его понятій о благахъ, обязанностяхъ и добродѣтели. „Позывъ“ къ ней дается ему его жизнію и его стремленіями. „Онъ стремится всюду къ *благамъ;* они надѣляютъ его тамъ и здѣсь радостію; но они не таковы, чтобы въ нихъ онъ нашолъ то, чего ищетъ — счастія продолжительнаго. Ему совѣтуютъ умѣрить свою чувственность, ограничить свои потребности, улучшить свои силы, пріобрѣсти необходимое; беречь это пріобрѣтенное съ умѣньемъ, не возбуждать противъ себя эгоизма другихъ людей, который отчасти неминуемъ, но лучше вмѣстѣ съ ними искать спокойнаго и твердаго положенія въ обществѣ, собирать опыты и пользоваться чужими опытами. Эти и другіе совѣты слышитъ юноша отъ старика. Они помогаютъ, но не доставляютъ полнаго удовлетворенія“.

„Онъ спрашиваетъ о своихъ *обязанностяхъ;* онъ находитъ ихъ всюду, онѣ далеко шире и выше исполненныхъ имъ обязанностей. Свободная жизнь юноши для зрѣлаго мужа прошла. Онъ связанъ отношеніями къ семейству и службѣ. Времени не достаточно для работъ; покой не возвращаетъ потраченныхъ силъ; нуженъ опредѣленный порядокъ, онъ становится педантическимъ. Нужно ему самообладаніе. Оно теперь научаетъ не многому, а между тѣмъ дѣлаетъ печальнымъ, грустнымъ; однакоже ясно дѣлается, что самообладаніе было необходимо раньше, когда случались ошибки. Эти ошибки извращаютъ послѣдующія отношенія жизни; напрасно надѣются снова ихъ упорядочить. Изъ шаговъ, которые уже сдѣланы и не могутъ быть возвращены, слѣдуютъ другіе, которые должны быть сдѣланы, какъ продолженіе необходимое. Свободный выборъ исчезъ. Кругомъ возвышается лѣсъ, изъ лабиринтовъ котораго напрасно искали бы выхода“.

„Онъ стремится къ *похвалѣ* и *славѣ*. Онъ чувствуетъ *благородное;* онъ старается переносить труды. Что удается ему, то возвышаетъ его мужество; что давитъ его, то возбуждаетъ въ немъ реакцію. Уровень образованія и окружающее даютъ, смотря по обстоятельствамъ, спартанскую, римскую или разбойническую добродѣтель (Raubertugend). Ложный героизмъ, какой бы онъ ни былъ, ведетъ не только къ фанатическому бездѣйствію, но губитъ духъ и заглушаетъ голосъ совѣсти. Обыкновенному

человѣку угрожаетъ опасность съ другой стороны. Беззаботный сдѣлается легкомысленнымъ, неосмотрительный станетъ подражателемъ того, что дѣлаютъ другіе, и не съумѣетъ подавить мотивы дѣйствій своихъ. Такимъ образомъ, не достаетъ необходимаго противодѣйствія противъ чувственной жажды и общественныхъ золъ (Misshellungen): съ одной стороны являются пороки неумѣренности и чувственныхъ удовольствій, съ другой — пороки гордости и безсердечія (Unmuth). Если теперь эти пороки возгосподствуютъ въ сознаніи человѣка, тогда грѣхъ въ полномъ цвѣтѣ и скоро созрѣетъ его дурной посѣвъ".

„Положимъ, что эти, легко могущія быть продолженными, описанія вѣрны и положимъ, что *такими находитъ религія людей: что*бы она сдѣлала въ *этомъ случаѣ?* Безъ сомнѣнія, *тройственное: утѣшить страждущихъ, указать вѣрный путь заблудшимъ, улучшить нравственность грѣшниковъ и успокоить*". Такъ она является *необходимымъ дополненіемъ ученія* о благахъ, обязанностяхъ и добродѣтели т. е. объ естественной морали; „ибо никакое ученіе въ мірѣ не въ состояніи обезопасить человѣка отъ страданій, заблужденій и внутренней порчи. Потребность религіи ясна, какъ день. Человѣкъ самъ себѣ помочь не можетъ, онъ нуждается въ высшей помощи![1]) И не безъ удивленія можно замѣтить, что и мужи строгихъ правилъ и строгаго поведенія, не привыкшіе носить религію только на устахъ, въ тайнѣ въ душѣ своей очень твердо опираются на религію; можно услышать отъ нихъ, когда они высказываются откровенно, что они смотрятъ на нее, какъ на совершенно необходимую..., что, будучи вѣрными благамъ, долгу и добродѣтели и нашедши въ религіи необходимое дополненіе ученія объ нихъ, они научились дорожить ею и усвоили ее себѣ такъ полно, какъ только возможно... Они не согласятся съ опасеніями тѣхъ, которые полагаютъ, что религія когда нибудь пропадетъ, что атеизмъ когда нибудь сдѣлается не только на словахъ, но и на дѣлѣ обычаемъ (zur Sitte).

Такія опасенія — слабость и показываютъ, по крайней мѣрѣ,

---

[1]) *Гербартъ*, Encykl., 57—61.

недостаточное знаніе человѣка. Если бы и существовала такая опасность, то она пришла бы только благодаря злоупотребленіямъ религіей, ибо только они могутъ примрачить достоинство религіи; насиліемъ и злобою нельзя открыть ей доступъ въ сердца“ [1]).

Религія не остается въ однихъ чувствахъ или практическомъ сознаніи людей. Какъ предметъ ея получаетъ опредѣленность и опредѣленные предикаты, увидимъ ниже (въ этико-телеологіи). Переходя въ область представленія и разсудочнаго анализа, объектъ религіи и частныя ея стороны становятся предметомъ философскаго знанія [2]). Но по этому самому, какъ выше сказано, религію нельзя называть объективною въ собственномъ смыслѣ, потому что предметъ ея не данъ въ мірѣ объектовъ, а есть результатъ силлогистическаго процесса. Отсюда видно, какъ не вѣрны опредѣленія религіи, въ которыхъ отличается субъективная религія отъ объективной. Религію понимаютъ въ *объективномъ* смыслѣ, когда опредѣляютъ ее, „какъ зависимое отношеніе человѣка къ Богу“ (и у животныхъ въ такомъ случаѣ должна быть религія, такъ-какъ и они имѣютъ зависимое отношеніе къ Богу). Религію опредѣляютъ въ *субъективномъ* смыслѣ (приверженцы натурфилософіи), „какъ соединеніе конечнаго съ безконечнымъ“; въ *объективномъ*—„какъ самосознаніе Бога въ исторіи міра“ (Шеллингъ); еще въ *субъективномъ*—„какъ обращеніе человѣческаго мышленія Бога на божественное мышленіе Бога“;—въ *объективномъ* еще „какъ самосознающее мышленіе духа-Бога“ (у Гегеля)“ [3]).

2) Вопросъ *о специфическомъ органѣ* выработки религіи въ человѣкѣ одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ философіи религіи. Почти каждая философская школа предлагаетъ свое рѣшеніе по духу своихъ основныхъ началъ. Мнѣнія объ этомъ предметѣ, имѣющія интересъ болѣе историческій, чѣмъ научный, можно подвести подъ нѣсколько рубрикъ, именно:

Во-первыхъ—теорія специфической религіозной организаціи человѣческаго духа. Нѣкоторые полагаютъ, что въ душѣ есть специ-

---

[1]) *Гербартъ*, Encykl. 74—75.

[2]) *Дробишъ*, Religionsphil. 26—27 *Алликъ*, Ethik, 226, 227.

[3]) *Алликъ*, Einleit. in. d. Dogmat., 45—46.

фическая особенность, въ которой религія имѣетъ свое основаніе.— Въ религіи мы видимъ убѣжденіе, не пріобрѣтаемое вслѣдствіе какихъ нибудь прямыхъ данныхъ внѣшняго опыта, и такимъ образомъ носящее субъективный характеръ, хотя предметъ этого убѣжденія, благодаря телеологическому разсматриванію міра, становится объектомъ религіи. Если предметъ религіи не данъ въ опытѣ и если, съ другой стороны, въ каждой человѣческой груди необходимо рождается религія, то ясно, что духъ человѣческій, по силѣ неотразимо возникающихъ въ немъ явленій и по силѣ постояннаго взаимодѣйствія съ природою, самъ приходитъ къ религіи. Но изъ этого общаго факта логически не слѣдуетъ заключать къ какому нибудь специфическому устройству въ душѣ, въ которомъ бы религія имѣла свое основаніе; скорѣе она рождается изъ общей *потребности духа къ жизни* или къ *самосохраненію*, подобно знанію или стремленію къ пріятному, къ тому, что доставляетъ подспорье чувству жизни.

Во-вторыхъ—теорія чувства зависимости. Мнѣніе, что основаніе религіи заключается въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ первопричины или безконечнаго, впервые обстоятельно высказано и возведено въ цѣлую теорію Шлейермахеромъ. Чувство зависимости, *какъ основаніе религіи*, надо по его мнѣнію отличать отъ того чувства зависимости, которое рождается вслѣдствіе связанности человѣка съ міромъ и которому человѣкъ можетъ противодѣйствовать. Тутъ зависимость отъ конечныхъ и относительныхъ вещей, тамъ— отъ абсолютнаго, безконечнаго. — Противъ этой теоріи надо сказать прежде всего то, что она уже *предполагаетъ* понятіе безконечнаго, когда говоритъ о чувствѣ зависимости отъ безконечнаго. Между тѣмъ понятіе безконечнаго само относительно и образуется вслѣдствіе наблюденія конечнаго, какъ абстрактъ; мало этого, означенное понятіе не необходимо имѣетъ связь съ религіею, ибо есть напр. безконечные ряды и въ математикѣ, которые, понятно, какого нибудь смысла религіознаго не могутъ имѣть. Понятіе безконечнаго вовсе не связано фаталически съ чувствомъ зависимости; и въ самыхъ религіяхъ чувство зависимости— только *одна сторона жизни* религіозной; въ религіозныхъ движе-

ніяхъ духа проявляется и *чувство свободы* на ряду съ чувствомъ зависимости [1]), Наконецъ, это чувство предполагаетъ „сознаніе о Богѣ, которое должно быть не только существеннымъ элементомъ человѣческой природы, но должно быть возбуждаемо и образуемо въ насъ самимъ Богомъ“. А это непосредственное *возбужденіе* измышлено того старою психологіею, которая признавала существованіе чувствъ *прежде* представленій.

Въ третьихъ—теорія *Кантова нравственнаго закона.* Кантъ отвергъ телеологію, а съ тѣмъ вмѣстѣ отвергъ религіозное разсматриваніе природы, исходящее изъ данности бытія и цѣлесообразности формъ и явленій природы. А оставивъ значеніе за однимъ нравственнымъ законодательствомъ, онъ долженъ былъ въ немъ же искать и основанія религіи. Отсюда у него религія—постулятъ нравственнаго сознанія или закона. — Противъ этой теоріи достаточно сдѣлать общее замѣчаніе, именно, что еще до развитія нравственнаго закона Кантова существуетъ религія, а съ нею всегда—нѣчто нравственное.

Въ *четвертыхъ—теорія первоначальнаго богосознанія.* Приверженцы этой теоріи исходятъ изъ того положенія, что не данное въ человѣкѣ въ самомъ началѣ, по крайней мѣрѣ какъ зародышъ или расположеніе, не можетъ быть воспринято въ сознаніе или въ душу однимъ только разсматриваніемъ предметовъ или явленій внѣшнихъ; или иначе говоря: не возможно заключеніе отъ чувственнаго къ сверхъестественному, *если* только душа первоначально не сознаетъ, не имѣетъ никакого свѣдѣнія объ этомъ сверхъчувственномъ. Такимъ образомъ надо предположить „внутреннюю наклонность или чутье Божественнаго, чтобы получить религію“. Противъ этой теоріи можно сдѣлать нѣсколько возраженій. Мы спрашиваемъ: „въ чомъ заключается эта первосообщенная склонность, чѣмъ отличается отъ другихъ? Нѣтъ отвѣта. Что такое это чутье? Ни знаніе какое нибудь, ни незнаніе; а между тѣмъ „чутье“ предполагаетъ хотя какія нибудь темныя представленія, связанныя съ чувствомъ. Го-

[1]) «Существуетъ кажется, связь между этою двусторонностію религіознаго чувства и выработкою ученій о Божеств. абсолютномъ изволеніи и человѣческой свободѣ». *Аллинъ.*

ворятъ, „эти представленія нуждаются въ пробужденіи“... да посредствомъ чего? Чрезъ *внутреннее откровеніе?* Такого откровенія нельзя указать. Итакъ значитъ—чрезъ природу, разсматриваніе которой вызываетъ впервые чутье о чемъ-то высшемъ, но *не предполагаетъ* его (какъ утверждаютъ приверженцы этой теоріи). Далѣе мы спрашиваемъ: что же такое это хваленое богосознаніе, врожденное въ зародышевой формѣ людямъ,—*у дѣтей?* „Оно еще не выступило, не пробудилось“. У дикихъ? „Спитъ или потемнено“. Это значитъ не другое что, какъ то именно, что его еще *нѣтъ*, а оно должно прійти. Ибо между „нѣтъ и есть“ средняго ничего не возможно представить. Неумѣстно принимать то, что будетъ (Werden) за то, что уже есть (Sein). Еще одно замѣчаніе. Чутье или общее sensus, до тѣхъ поръ, пока не извѣстно его содержаніе, негодно ни къ какому употребленію, да едва ли даже разумно—представлять *безсодержательное* sensus.

Въ пятыхъ—теорія разума богопознающаго. По этой теоріи—религія есть дѣло *разума*, причомъ разумъ понимается въ смыслѣ трансцендентной способности *производить идеи;* а отличается онъ отъ разсудка тѣмъ, что послѣдній строитъ только общія понятія, а не идеи. Считая религію дѣломъ разума, между разумомъ и разсудкомъ однакоже поставляли еще третью способность—„силу сужденія“ (Urtheilskraft). Условіемъ происхожденія изъ разума религіозныхъ представленій или идей поставлялась *помощь разсудка и силы сужденія.* Противъ этой теоріи надо замѣтить, что она оставляетъ рѣшительно безъ вниманія сущность религіозныхъ чувствъ, имѣя въ виду одни только представленія и, сверхъ того, основана на научно-несостоятельномъ дѣленіи способностей или на смѣшеніи психологіи Кантовой и психологіи Якоби. Тѣмъ не менѣе эта теорія лучше, чѣмъ предыдущія, и улучшить ее было бы легко, если бы, во первыхъ, подъ указанными способностями разумѣлись другія понятія, именно — если бы подъ *разсудкомъ* понималась способность сочетавать мысли по качеству мыслимаго, а подъ *разумомъ*—способность судить, опредѣляться (überlegen) по разнымъ усвоеннымъ представленіямъ и по результату ихъ въ сознаніи; если бы, во вторыхъ, было

принято, что такъ-называемыя „практическія идеи“ [1]) основываются на *эстетическихъ* сужденіяхъ по происхожденію, хотя выясняются теоретически [2]).

II. Взаимное отношеніе религіи и морали.

Дѣло нравственнаго сознанія — мораль, дѣло религіознаго сознанія—религія. Однакоже онѣ имѣютъ между собою связь и отношеніе. Какъ относится религія къ морали?

1) Свое дѣйствіе мораль начинаетъ тѣмъ, что требуетъ отъ человѣка исполненія предписываемаго ею. Но это дѣйствіе далеко не совершенное. Въ томъ, что мораль требуетъ, не заключается вовсе *гарантіи для исполненія*; не достаточно больному сказать „будь здравъ“, чтобы онъ былъ здоровъ на самомъ дѣлѣ. Какъ врачъ своимъ предписаніямъ о лекарствѣ, о діетѣ долженъ сообщать силу къ исполненію указаніемъ на необходимость ихъ исполненія и на дурныя послѣдствія ихъ неисполненія, такъ точно и религія сообщаетъ требованіямъ морали силу, и старается обезпечить ихъ исполненіе *особеннымъ* ей только свойственнымъ впечатлѣніемъ на волю и сознаніе человѣка. Мораль требуетъ службы добру въ сферѣ семейныхъ и общественныхъ отношеній и къ требованіямъ своимъ присоединяетъ указаніе на дурныя послѣдствія ихъ неисполненія. Но если человѣкъ рѣшился идти на перекоръ ея внушеніямъ, да еще обладаетъ достаточнымъ мужествомъ и умѣніемъ, чтобы избѣжать „дурныхъ послѣдствій“ своего поведенія, то дѣйствіе морали пропадаетъ. Религія спѣшитъ ей на помощь, и говоритъ человѣку: „человѣческихъ глазъ и суда ты можешь избѣгнуть, но Божіихъ — никогда“; „всякое твореніе Богъ приведетъ на судъ“. Сама мораль сознаетъ свою недостаточность или недостаточность силы и вліянія, когда свои предписанія скрѣпляетъ волею Верхов-

---

[1]) Этика Гербарта и его школы развивается по «практическимъ идеямъ», т. е. особымъ категоріямъ нравственныхъ отношеній. Ихъ признается пять: *идея внутренней свободы, идея совершенства, идея благожеланія, идея права, идея воздаянія*. См. *Гербарта* Lehrbuch d. Einleit. d. Philosoph. 87—93.

[2]) *Аллинъ*, Einleit. in d. Dogmat. 47—51.

наго существа, когда свои заповѣди выдаетъ за заповѣди Божіи. Хотя опредѣленія или приговоры нравственнаго сознанія обладаютъ полною *ясностію* и *способностію* внушать объ ихъ исполненіи, но у нихъ нѣтъ постоянной внутренней силы—*необходимо* побуждать человѣка къ ихъ исполненію. Они побуждаютъ, но не принуждаютъ. Хотя никакое религіозное ученіе не способно также принять подобной фатальной силы, но все-таки его мотивы *сильнѣе и дѣйственнѣе*. Религія ссылается на требованіе божественной воли и, внушая разомъ страхъ и любовь къ Верховному существу, старается сообщить человѣку достаточную силу и побужденіе къ добродѣтельной дѣятельности. Правда, то, что этимъ пріобрѣтаетъ мораль въ дѣйственности, то самое теряетъ (?!) въ чистотѣ [1]).

Но какъ бы сильно ни дѣйствовало это *указаніе на волю Божію*, какъ бы мощно ни проявлялась дѣятельность человѣка на пути добра, она все-таки будетъ всегда заключать въ себѣ меньше, чѣмъ требуетъ ясное и чистое нравственное сознаніе. Но если бы кто и предался самоубаюкиванію, самообольщенію своею нравственностію какъ евангельскій фарисей, для такого религія предлагаетъ *принижающій образецъ* — „идеалъ божественнаго страданія“,—идеалъ, который составленъ изъ терпѣнія, подвиговъ и страданій, притомъ такъ, чтобы каждая человѣческая добродѣтель, каждый человѣческій подвигъ являлся въ сравненіи съ нимъ слабымъ подобіемъ,—идеалъ, нетолько принижающій добродѣтельнаго, но стыдящій грѣшника, эгоисту предлагающій примѣръ любви и самопожертвованія, гордецу—примѣръ смиренія [2]).

Религія внушаетъ *мужество*, возбуждаетъ энергію для дѣлъ добра, для служенія Богу. Но если не является въ человѣкѣ мужество? Если въ чувствѣ *нарушенныхъ обязанностей* злая совѣсть побуждаетъ скорѣе къ тому, чтобы бѣжать отъ Бога, чѣмъ искать Бога? Сама мораль ничего не можетъ сдѣлать въ дополненіе религіи; чѣмъ болѣе человѣкъ исполняетъ ея требованія, тѣмъ требовательнѣе дѣлается она, тѣмъ болѣе человѣкъ чувствуетъ, какъ

---

[1]) ***Аллинъ***. Ethik, 237—9. ***Дробишъ***, Religionsphil. 148. ***Гербартъ***. Encykl. 351, въ концѣ.

[2]) ***Гербартъ***. Encykl. 61.

мало сдѣлалъ онъ. И въ этомъ случаѣ насъ будитъ безпокойная совѣсть и нравственное сознаніе зоветъ въ даль и въ высь. Не въ нашей власти управлять „злою совѣстію" и заставить молчать ея требовательный голосъ: мы въ ея власти, не она въ нашей. Правда, мы можемъ на время заставить молчать ее, но послѣ она пробудится и можетъ быть тогда именно, когда мы менѣе всего въ состояніи будемъ выполнить ея требованія,—въ состояніи тѣлеснаго безсилія и безпомощности". Что остается дѣлать *тогда*, чтобы избавиться отъ докуки совѣсти, отъ тяжести, подъ которою изнемогаетъ духъ? Если снова начать работать—не повторится ли старая исторія, къ прежнимъ уклоненіямъ отъ нравственнаго пути не присоединятся ли новыя уклоненія, къ старымъ грѣхамъ новые, къ прежней винѣ—новая? Религія проповѣдуетъ о *провидѣніи* и *милости* Божіей и для того, кто бѣжалъ бы отъ Бога-Судьи, и для того, кто ослабъ нравственно или уклонился отъ пути добра. Религія примиряетъ человѣка съ совѣстію и возвращаетъ его для нравственной жизни. „Она уменьшаетъ важность отдѣльныхъ поступковъ человѣка, указывая на высшій порядокъ вещей, на порядокъ Провидѣнія, которое изъ человѣческихъ ошибокъ вызываетъ однакоже доброе" и все ведетъ къ благому концу. Она говоритъ о новомъ мірѣ: человѣку изнемогающему подъ тяжестію нравственнаго долга „долженъ открыться этотъ новый міръ, ибо міръ его — погибъ для него; его обязательства должны быть разорваны, ибо онъ не можетъ ихъ выполнять теперь; онъ долженъ снова начать, ибо не можетъ продолжать". Однакоже религія проповѣдуетъ о милости Божіей подъ условіемъ будущаго улучшенія и раскаянія, и „то, что она дѣлаетъ уже этимъ, не оцѣнимо важно, если бы она и не могла совершенно освѣтить мрака земли" [1]). „Въ ней одной цвѣтетъ моральное здоровье. Ею возвышается нравственное достоинство. Безъ нея человѣкъ слабъ, безсиленъ для добра" [2]).

Особенно важное значеніе имѣетъ религія для нравственности

---

[1]) ***Аллинъ***, Ethik, 240—241; ***Гербартъ***, Encykl. 61—62.

[2]) Гербартъ, Encykl. 332.

своимъ ученіемъ о *Провидѣніи,* ведущемъ міръ къ нравственной цѣли, къ тому концу, когда осуществится нравственное добро, къ которому такъ долго и напрасно стремится человѣкъ,—и о *загробномъ продолженіи* человѣческаго бытія. Въ чомъ заключается помощь религіи для морали съ этой стороны? Человѣкъ желаетъ слѣдовать указанію нравственнаго сознанія; онъ полонъ благихъ намѣреній; онъ стремится къ нравственному, къ дѣятельности во имя добра и ради добра. Жизнь ставитъ ему неодолимыя препятствія; лучшее намѣреніе часто не ведетъ ни къ какому доброму концу. Въ дѣятельности своей нравственный человѣкъ видитъ то недостатокъ въ одномъ, то излишекъ и поспѣшность въ другомъ, или же то, что совсѣмъ не должно имѣть мѣста. Человѣкъ необходимо, самою жизнію, поставляется въ *предчувствующее настроеніе,* предугадываетъ о такой силѣ и такомъ разумѣ, который долженъ вести міръ къ нравственному концу, когда сгладятся *противорѣчія жизни.* Если уже подобное внушеніе нравственнаго сознанія не мало поддерживаетъ энергію человѣка: *тѣмъ* утѣшительнѣе и болѣе укрѣпляющею должна быть мысль, внушаемая религіей, что „этотъ порядокъ не только исходитъ, но и ведется лично всемогущимъ и всемудрымъ Существомъ!“ Съ какою увѣренностію будетъ человѣкъ полагать послѣдствія своихъ поступковъ *въ волѣ этого Существа!* Тѣмъ охотнѣе онъ будетъ и переносить, если въ жизни увидитъ безуспѣшность своихъ наинапряженнѣйшихъ усилій и если лучшія стремленія его сокрушатся о трудности и враждебныя дѣйствія. Жизнь коротка, а задача велика; силы мало, а противодѣйствія велики“. Между тѣмъ такъ и кажется, что по естественному ходу вещей, злу суждено встрѣчать *болѣе* благопріятствующихъ условій, чѣмъ добру. „Сила одерживаетъ верхъ надъ правомъ, коварство и хитрость надъ честностію, невинный изнемогаетъ подъ тяжестію страданій, виновный остается безнаказаннымъ“. Если подобныя явленія, которыми изобилуетъ и всегда изобиловала жизнь, не должны ввергать человѣка въ пессимическое настроеніе, если жизнь не должна поэтому являться достойною уничтоженія и возврата въ небытіе: то взоръ человѣка естественно долженъ обратиться въ другую сторону бытія, перенестись къ будущему, къ тому состоянію,

которое сгладитъ несовершенства и противорѣчія наличной жизни и хода дѣлъ человѣческихъ, угармонируетъ эту всеобщую дисгармонію, столько вѣковъ поражающую слухъ нравственно-чувствующихъ созданій. Такъ религія является на помощь морали своею *идеею загробной жизни*, идеею положительною, усиливая такимъ образомъ *надежду*, рождающуюся въ груди человѣка по требованію нравственнаго сознанія, озаряетъ темное чаяніе свѣтомъ истины и сообщаетъ будущему характеръ сладкой дѣйствительности [1]).

Изъ этого ясно, что восполняющее отношеніе религіи къ морали имѣетъ *двѣ стороны:* во первыхъ, религія предлагаетъ сильнѣйшія мотивы къ нравственной дѣятельности, во вторыхъ, утѣшаетъ падающихъ, облегчаетъ или даже совсѣмъ снимаетъ отвѣтственность, которой подлежитъ человѣкъ предъ собственною совѣстію.

2) Такъ именно раздаютъ или должны раздавать помощь религіи *служители религіи, духовные.* Отношеніе ихъ къ людямъ должно быть *двоякое*—побуждающее и утѣшающее. Это соотвѣтствуетъ съ одной стороны самому характеру религіозной помощи, съ другой—состоянію людей, *больному* и *здоровому*. „Разумный духовный знаетъ, что съ серьозно-больнымъ, страждущимъ, ему приходится вести не тотъ разговоръ, какой съ высокомѣрнымъ грѣшникомъ“. Помощь религіи не всѣмъ въ равной мѣрѣ нужна. „Не каждый равно безсиленъ самъ по себѣ; не каждый равно неспособенъ усвоить нравоученіе. Что посредствомъ нравоученія много можно сдѣлать, показываетъ фактъ: это именно его продолжительное существованіе; если бы оно не помогало, давно бы исчезло“. Поэтому „разумный духовный, будучи готовъ подать религіозную помощь *нравоученіемъ*, избѣгаетъ его навязыванія, особенно тогда, когда нравоученія совсѣмъ не нужно даже, ибо языкъ религіи общеизвѣстенъ“. Иное потребно больному, иное — здоровому. „Страждущій и погибшій долженъ быть поставленъ иначе“. Одна мораль для него недостаточна, потому что „она повелѣваетъ ему идти *далѣе* только въ измѣненномъ направленіи, а это составляетъ какъ разъ то, чего не въ состояніи сдѣлать надор-

[1]) ***Аллинъ***, Ethik, 244—6.

вавшійся, надломленный человѣкъ“ [1]). Онъ нуждается въ *исцѣленіи*. „Религія исцѣляетъ его или старается исцѣлить“. Болѣзнь имѣетъ степени. „Полное нравственное здоровье — это идеалъ, который не встрѣчается, къ которому люди болѣе или менѣе только приближаются. Это хорошо извѣстно врачамъ, тѣлеснымъ и духовнымъ“. Кого мы можемъ называть нравственно-здоровымъ?

Какъ вообще духовное здоровье возможно только при равновѣсіи представленій, такъ духовно-нравственное здоровье возможно только *при равновѣсіи нравственныхъ понятій* — понятій о благахъ, объ обязанностяхъ и о добродѣтели; а возможно ли послѣднее сохранить въ жизни? Благъ жизни человѣкъ ищетъ и находитъ въ отношеніяхъ семьи, службы, общества, въ трудѣ, отдыхѣ и пр. Они блага потому, что человѣкъ умѣетъ ими пользоваться *разумно*, иначе они перестанутъ удовлетворять его. *Пользоваться разумно благами* значитъ, чтобы *представленія о различнаго рода благахъ* находились въ *равновѣсіи*, чтобы не они управляли человѣкомъ, но человѣкъ ими, свободно вызывая тѣ или другія изъ нихъ, смотря по обстоятельствамъ. Всѣ они одновременно не могутъ находиться въ сознаніи, потому что „представленія, всякія вообще, взаимно другъ друга задерживаютъ и вытѣсняютъ изъ сознанія“. Эти равновѣсно-связанныя, но не всѣ разомъ находящіяся въ сознаніи представленія „даютъ богатую массу представленій, многоразлично сотканную. Они и есть — *ученіе о благахъ* въ опредѣленномъ его примѣненіи къ отношеніямъ отдѣльнаго разумнаго человѣка“. *Другая* масса представленій дается *ученіемъ объ обязанностяхъ*. Хотя обязанности имѣютъ близкое отношеніе къ благамъ, отчасти ведутъ къ нимъ, отчасти сами входятъ въ сферу благъ, однакоже въ коечомъ представляютъ полюсы по отношенію къ нимъ и представленія объ нихъ разчленены иначе, чѣмъ представленія о благахъ; ибо предметъ тѣхъ и другихъ — различный, различны также сила, крѣпость и взаимосоотношеніе. Масса представленій объ обязанностяхъ тяжелѣе для сознанія человѣка, чѣмъ масса представленій о благахъ: въ ней

---

[1]) *Гербартъ*, Encykl. 62—63.

находятся до такой степени противоположные ученію о благахъ члены, что человѣкъ часто теряетъ голову, когда въ немъ сталкиваются представленіе блага и представленіе обязанности. Къ этимъ двумъ массамъ представленій присоединяется *третья*,—это представленія о *добродѣтели*, составляющія въ собственномъ смыслѣ нравоученіе. Въ интересахъ своего духовнаго здоровья, человѣку необходимо наблюдать за сохраненіемъ и укрѣпленіемъ своихъ силъ, за чистотою чувствъ, побужденій и пр.; его собственное *я* не должно теряться въ шумѣ занятій и жизни. Если надлежаще-уравновѣшенное соотношеніе этихъ трехъ массъ представленій, удовлетворяющее и условіямъ внѣшней жизни и условіямъ внутренней чисто-личной жизни, и чужому и собственному благополучію, мы назовемъ *нравственно-духовнымъ здоровьемъ*, то легко понять, что такое здоровье въ дѣйствительной жизни встрѣчается въ несовершенномъ видѣ, да и то, какое встрѣчается, подвержено постоянной опасности разстроиться. „Мы видимъ людей, не только долгъ забывающихъ ради выгоды, но иногда и выгоду ради долга, еще и такихъ, которые, размышляя болѣе надъ собою, надъ нравственнымъ достоинствомъ личности, съ дѣйствительнымъ міромъ менѣе мирятся, чѣмъ первые. Но это только тѣнь разстройства духовно-нравственнаго здоровья. Мало этого: этому здоровью угрожаетъ опасность напр. при болѣзни, при сверхмѣрномъ стѣсненіи обстоятельствъ, при перемѣнѣ положенія, когда являются другія обязанности и выгоды, когда должны измѣниться привычки, далѣе—при сильныхъ аффектахъ. Иногда это здоровье можетъ такъ потрястись, что человѣкъ потеряетъ всякую надежду на выздоровленіе, свойственную только не надломленному мужеству“. *При мысли*, что все это легко можетъ случиться, религіозныя впечатлѣнія юности пріобрѣтаютъ новую энергію, какъ бы слабы ни были они первоначально. Помощь религіи для морали и въ отношеніи къ здоровому человѣку ясна: она служитъ спасительнымъ средствомъ противъ разстройства духовно-нравственнаго здоровья и надломленія духа [1]).

3) Этого мало, возражаютъ нѣкоторые. „Религія дѣлаетъ

---

[1]) Гербартъ, Lehrb. der Psychol. 182—3. Encykl. 70—73.

болѣе чѣмъ помогаетъ вамъ нести тяжелое бремя жизни: она освобождаетъ васъ отъ вашего бремени“, говорятъ они. „Она оживляетъ непосредственно. Въ дни торжественные вы должны успокоиться, перестать вздыхать. Евангеліе значитъ радостная вѣсть. Библія составлена не изъ однихъ изреченій и сентенцій; она разсказываетъ исторіи, даетъ созерцать образы. Обратите вашъ взоръ сюда. Забудьтесь въ этомъ созерцаніи. Не спрашивайте такъ робко: кто вы сами? Наши отцы и дѣды не напрасно строили высокія церкви и украшали ихъ еще болѣе высокими колокольнями и прекраснѣйшими изображеніями. Они хотѣли открыть ваши глаза... Не даромъ звучитъ сильный органъ, не даромъ звонятъ колокола и трубятъ игральныя трубы. Не даромъ избираютъ для проповѣди искусныхъ ораторовъ. Ваши уши должны же открыться; это значитъ, вы должны оставить ваши размышленія, не должны рыться; примите, что даютъ вамъ. Если бы вы сами имѣли то, чѣмъ пользуетесь, то не нужно было бы, конечно, и давать вамъ. Но вы сознаете вашу бѣдность. Поэтому не стыдитесь принять даръ. Благодать даруется вамъ; вы должны бы ее заслужить, но не можете; не о дѣлахъ вашихъ васъ спросятъ, но о готовности вашей вѣры. Не будьте горды, старайтесь уничтожить гордость“ [1]). „Да, конечно! отвѣчаютъ другіе; только мы хорошо знаемъ, что думаютъ сдѣлать человѣка бездѣятельнымъ, раболѣпнымъ, когда такъ обманываютъ его. Мы хорошо видимъ, что къ разсказамъ библіи примѣшано множество легендъ, съ цѣлію обманъ сдѣлать болѣе разнообразнымъ, неузнаваемымъ. Мы видимъ прекрасные образы, которые чувствамъ представляютъ то, что можетъ видѣть только душевный глазъ. Мы хорошо видимъ, какъ чувственность возвышенное низводитъ въ пространство, вѣчное—во время, видимъ, какъ легко наслажденіе находитъ въ святилищѣ себѣ то, въ чомъ отказываетъ ему цѣлый міръ. Прочь съ этими разноцвѣтными лучами: позади ихъ скрывается коварство! Прочь съ дарами, которые даны грѣшнику съ тѣмъ, чтобы усыпить его совѣсть и не дать ему покаяться!

---

[1]) Ясно, что Гербартъ выражаетъ мысли протестантства, даже едва ли не въ крайней, усиленной формѣ.

Истинный даръ благодати, разумѣется, не покупается, но можетъ быть заслужонъ; хотя дѣлатель не сдѣлалъ дѣла, чтобы заслужить награду, но руки его должны быть омыты; и былъ бы онъ счастливъ, если бы, покрайней мѣрѣ, онъ сдѣлалъ то, что необходимо для того, чтобы чистый даръ остался чистъ [1]).

„Должны ли мы мирить эти партіи? Нѣтъ. Мы относимъ себя ко второй. Но нѣчто истинное лежитъ въ основѣ и у первой“ [2]).

Отсюда ясно, когда *религія вредитъ* нравственности: тогда именно, когда она усыпляетъ совѣсть, когда даетъ даромъ, безусловно, *не разбирая*, можетъ ли и самъ человѣкъ сдѣлать что нибудь или не можетъ; когда по отношенію ко *всѣмъ* людямъ поступаетъ, какъ съ *больными*, надломленными. „Гдѣ духовные прямо продаютъ отпущеніе, гдѣ для нихъ ни мало не важно потрясать сердца покаяніемъ, гдѣ грѣхъ даже покровительствуется для того, чтобы быть чаще прощаемымъ, тамъ увеличиваются богослужебныя церемоніи. Ибо искуственными обязанностями церковной обрядности обманываютъ людей относительно ихъ истинныхъ обязанностей; ея роскошь и блескъ удовлетворяютъ глазамъ и слуху и совѣсть уже не находитъ времени, чтобы сказаться“ [3]). Но это не значитъ, что религія не должна *дѣйствовать эстетически*, вовсе нѣтъ. „Она есть также и предметъ чисто нагляднаго разсматриванія, и это— благодаря произведеніямъ искусствъ, которыя ею не только поощряются, но получаютъ мѣсто въ самомъ святилищѣ. Словомъ, религія дѣлаетъ кромѣ моральнаго впечатлѣнія еще эстетическое; и послѣднее ей принадлежитъ такъ существенно, что *если бы она вовсе не дѣйствовала эстетически, то не могла бы дѣйствовать и морально.* [4]). Ибо позади моральныхъ понятій необходимо, какъ

---

[1]) Ясно, что Гербартъ разумѣетъ католичество.

[2]) *Гербартъ*, Encykl. 75—6.

[3]) *Гербартъ*, Encykl. 63, 332.

[4]) Тамъ же, 85. Слѣдовательно, устройство протестантскаго богослуженія не согласно съ потребностями религіознаго богослуженія. Едва ли можно придавать ему серьозное эстетическое дѣйствіе на предстоящихъ. Задача состоитъ вообще въ томъ, чтобы въ богослуженіи уравновѣсить впечатлѣніе религіозно-моральное и эстетическое, чтобы оно не страдало излишнею сухостію и отвлеченнымъ характеромъ и не было также съ характеромъ театральнымъ, не уби-

предположенное основаніе (Grundvoraussetzung), скрыты эстетическія понятія“. Вредно для нравственности крайнее развитіе культа, при которомъ на мѣсто духа покаянія и благоговѣнія къ Верховному существу является только одна страсть къ созерцанію, безъ проявленія совѣсти и покаянныхъ чувствъ. Тогда погибъ человѣкъ для нравственнаго развитія, и сгубила его именно религія, сама того не желая, сама заботясь о нравственности, *не религія собственно, но искаженіе религіи* [1]).

4) Вредъ для морали отъ религіи происходитъ еще тогда, когда *религіозныя представленія о Богѣ теряютъ чистоту*, а съ тѣмъ вмѣстѣ — истинность. Говорятъ: каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ; наоборотъ можно сказать не менѣе справедливо, что каковъ Богъ, таковъ и человѣкъ. Какъ представленія о нравственномъ вообще и идеалѣ совершенства въ частности вліяютъ на характеръ представленія Высочайшаго существа, такъ наоборотъ наши понятія о волѣ Божіей и требованіяхъ ея имѣютъ большое вліяніе на нравственныя понятія людей и на мораль, хотя нравственныя понятія имѣютъ свой самостоятельный корень въ духѣ человѣка. Когда религіозныя представленія уклоняются въ дурную сторону, они всегда возбуждаютъ противъ себя реакцію нравственно выше стоящихъ личностей. Реакція исходитъ изъ нравственнаго начала, имѣетъ за собою голосъ нравственнаго сознанія, никогда не помрачающагося въ человѣчествѣ. Можно сказать, что всѣ религіозныя реформы были въ основаніи своемъ реакціей нравственнаго сознанія противъ испорченной религіи. Такъ боролись греческіе поэты и философы во имя нравственнаго начала противъ безнравственности миѳологическихъ представленій греческой религіи; такъ боролись пророки ветхаго завѣта противъ іудейскаго язычества. Этимъ объясняется и тотъ странный фактъ, что чистое христіанское *нравоученіе* трудно прививается къ жизни тѣхъ народовъ, у которыхъ языческія или грубыя представленія о Божествѣ остаются еще въ силѣ, дѣйствуютъ сознательно или безсознательно. Къ несчастію, для предохраненія религіи отъ

вало «духа покаяннаго и совѣсти». Какое богослуженіе христіанское наиболѣе цѣлесообразно?

[1]) Гербартъ, Encykl. 332.

такой порчи нѣтъ, кажется, средствъ, кромѣ развѣ самого нравственнаго сознанія, на которое обыкновенно ссылается человѣкъ, какъ на рѣшительно-опредѣляющій авторитетъ. Въ религіи соединяется такое множество людей разныхъ понятій, характеровъ, стремленій, націй, что можно было бы счесть за чудо единство представленій о Божествѣ. Отсюда-то отдѣльныя церковныя единенія, которыя дѣлаются необходимыми, *коль-скоро* религія дѣлается предметомъ свободнаго выбора и изслѣдованія [1]).

Духовные и должны, какъ представители религіи, чистаго религіознаго пониманія и служенія, предохраняя религіозныя представленія о Богѣ отъ нравственной порчи, предотвращать вредное вліяніе религіи на мораль и реакцію послѣдней на первую [2]).

III. Формула этико-телеологіи.

Школа Гербарта и самъ онъ старались сгладить эвдемонизмъ Кантовой нравственной философіи и дали другую постановку этико-телеологическому доказательству бытія Божія. У Канта это доказательство имѣетъ слѣдующій видъ.

1) Совокупность всего добраго, полное благо заключаетъ въ себѣ очевидно и то, что имѣетъ условное значеніе полезнаго, пріятнаго или удовлетвореннаго жизненнаго состоянія, высшую степень котораго составляетъ *счастіе*. Чтобы *высочайшее благо* было дѣйствительно высочайшимъ полнымъ благомъ, для этого оно должно опредѣляться какъ *единство добродѣтели и счастія* [3]). Добродѣтель и счастіе—вотъ элементы высочайшаго блага. Въ какомъ отношеніи они находятся другъ къ другу? Добродѣтель составляетъ не одно только *условіе* къ достиженію блага, а скорѣе и главнымъ образомъ дѣлаетъ достойнымъ счастія, даетъ право на счастіе, которое должно

---

[1]) Какой укоръ *свободному протестантству*! Слѣдовательно, если вѣрна мысль Гербарта, въ мірѣ протестантскомъ *необходимо* послѣдуетъ такое развѣтвленіе религіозныхъ ученій и обществъ, что и одна перечень ихъ будетъ трудна; а то можетъ быть и совсѣмъ не останется религіи.

[2]) *Аллинъ*, Ethik, 224. Zeitschr. f. exacte Phil., VIII, 4, 396. *Гербартъ*, Encykl. 67, также у *Лотце*. II, 402 Микрок.

[3]) Истор. нов. филос. К. Фишера. т. IV, 155.

быть совершенно равно добродѣтели. Такъ-какъ добродѣтель есть полная соотвѣтственность воли нравственному закону, а счастіе есть состояніе удовлетворенности желаній, стремленій (*счастливъ* тотъ, для котораго во всемъ его бытіи или жизни все идетъ по желанію и хотѣнію), то цѣль стремленій добродѣтельнаго человѣка есть, ближайшимъ образомъ, *полное нравственное совершенство,* — и именно въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ приближается къ этой цѣли, онъ долженъ достигать и *счастія*, быть счастливымъ. И хотя это такъ, тѣмъ не менѣе основнымъ мотивомъ къ нравственной дѣятельности никогда не можетъ служить разсчотъ или ожиданіе счастія. Добродѣтель составляетъ *условіе* счастія; счастіе служитъ удовлетвореніемъ желаніямъ и стремленіямъ добродѣтельнаго человѣка. Мы не видимъ въ опытѣ своемъ добродѣтели, имѣющей силу условія для счастія, хотя наше нравственное сознаніе неумолкаемо требуетъ этого. Мы видимъ лишь *частное выполненіе* нравственнаго закона, предъявляющаго такое требованіе, полнаго же — никогда и нигдѣ. А послѣдняго рода выполненіе и требуется именно нашимъ нравственнымъ сознаніемъ. Отсюда заключаемъ о безконечномъ продолженіи личнаго существованія человѣка. — Сила этого требованія держится на объективной значимости, или на значеніи нравственнаго закона; если бы онъ имѣлъ только субъективное значеніе, то, очевидно, не могло бы и рѣчи быть о *должномъ* съ точки зрѣнія сознанія, какъ *законномъ*, необходимо требующемъ осуществленія. Если только нравственный законъ обладаетъ объективною прочностію и значеніемъ, то нужно допустить, какъ необходимое условіе для его выполненія, и *личное безсмертіе* того существа, которое стремится и должно стремиться къ его выполненію. И такъ какъ законы и ходъ міровой жизни, какъ онъ есть *теперь*, вовсе не разсчитаны на то, чтобы изъ стремленія къ добродѣтели вытекала ея осуществимость, изъ неотразимости нравственнаго закона — возможность его выполненія, а изъ добродѣтели, наконецъ, счастіе, какъ ея необходимое слѣдствіе; то должно признать бытіе такого нравственнаго существа, *отличнаго отъ природы*, которое съ глубочайшимъ пониманіемъ или мудростію соединяло бы въ себѣ и высочайшую силу, власть, и затѣмъ признать, какъ дѣло такого мудраго и всемогущаго существа — другой міропорядокъ, отличный

отъ теперешняго, принаровленный или согласованный съ нравственными требованіями, т. е. высшій нравственный порядокъ или міропорядокъ [1]).

Кантъ оставилъ значеніе доказательства бытія Божія за однимъ этимъ доказательствомъ. Тѣмъ не менѣе, оно носитъ одинъ важный *недостатокъ*, который ослабляетъ его доказательную силу. Недостатокъ этотъ заключается въ томъ *значеніи*, какое дано счастію и въ томъ *соотношеніи*, въ какомъ поставлены между собою счастіе и добродѣтель. „Дѣлай добро, *чтобы* быть счастливымъ!“ „Стремись къ добродѣтели *изъ любви къ добродѣтели*, *чтобы* быть счастливымъ!“ Такъ мотивирована добродѣтельная дѣятельность у Канта. Хотя Кантъ и избѣгалъ дѣлать счастіе мотивомъ добродѣтельной жизни, хотя послѣдняя у него мотивировалась безинтересною любовію къ добру, однакоже въ выраженіи его: „дѣлай добро изъ любви къ добру, *чтобы* быть счастливымъ“, явно скрывается тонкій эвдемонизмъ, предварительно опровергнутый имъ въ грубомъ видѣ. Кантъ не говоритъ, чтобы нравственный законъ повелѣвалъ стремиться къ счастію, но онъ говоритъ, будто законъ повелѣваетъ: „стремись къ *достойному* (т. е. добродѣтельному), дабы быть *счастливымъ*“. На чомъ надо ударять, на словѣ: *достойному*, или на словѣ: *счастливымъ*? Если на первомъ, то стремленіе прямо и непосредственно направлено къ добродѣтели и прибавка „чтобы быть счастливымъ“ оказывается лишнею. Т. е. въ этомъ случаѣ мы признаемъ, что счастіе вовсе не мотивирующій элементъ добродѣтельной жизни или поведенія. Если допустить второй случай, тогда Кантъ самъ возвращается къ опровергнутому имъ эвдемонизму. Избѣгать затрудненія такою комбинаціею мыслей, что-де хотя слѣдствіемъ добродѣтельнаго поведенія обѣщается счастіе, но мы должны стремиться къ добродѣтели, не имѣя его въ виду, а только надѣясь, что за добродѣтелію послѣдуетъ счастіе,—избѣгать такъ затрудненія—значило бы только уклоняться отъ рѣшенія его, потому что высочайшее добро, которое только одно можетъ быть предметомъ стрем-

---

[1]) *Дробишъ*, Religionsphil. 149 — 51. ***Алликъ***, Zeitschrift. f. ex. Phil. IX II, 182.

ленія, не *мыслимо* безъ счастія: добродѣтель и счастіе—вотъ высочайшее добро и высочайшее благо. Слѣдовательно стремиться къ высочайшему добру—значитъ стремиться къ добродѣтели *и счастію.*

Но, возражаетъ Кантъ, она (т. е. добродѣтель) требуетъ счастія *не съ точки* зрѣнія заинтересованнаго лица, цѣлью своею поставившаго себя самого, но съ точки зрѣнія лица не заинтересованнаго, преслѣдующаго, какъ цѣль, лишь одну добродѣтель. Ибо нуждаться въ счастіи, быть его достойнымъ и между тѣмъ не имѣть его—это не совмѣстимо съ волею разумнаго Существа, которое имѣло бы въ то же время всю власть, всю силу, если мы даже на пробу представимъ такое существо". Очевидно, Кантъ разумѣетъ *воздаяніе* за поведеніе человѣка. Но сомнительно, человѣческая возможная добродѣтель можетъ ли обладать настолько нравственнымъ достоинствомъ, чтобы *необходимо* требовать счастія? По понятію самого Канта, нравственный законъ не можетъ быть удовлетворенъ однимъ приближеніемъ къ нему, но только *полнымъ выполненіемъ* его. Поэтому, едвали-ли ложно думать, что не можетъ быть рѣчи *о полномъ достоинствѣ* (или достаточности) добродѣтели къ полученію счастія—до тѣхъ поръ, пока добродѣтель есть и остается только *частичнымъ выполненіемъ* нравственнаго закона, требующаго абсолютнаго, всецѣлаго исполненія. Но допустимъ, что добродѣтель достойна награды *по самой природѣ своей.* Можно ли видѣть такую награду въ счастіи? Всякій знаетъ, какъ измѣнчиво, непостоянно, и даже неопредѣленно счастіе: „счастіемъ" оно бываетъ до тѣхъ поръ, пока не удовлетворило наши желанія и стремленія, затѣмъ оно теряетъ силу, цѣну и значеніе для насъ. Такая награда за добродѣтель или для добродѣтели была бы слишкомъ ничтожна, слишкомъ случайна, — для добродѣтели, вѣчно сохраняющей свое достоинство—если бы такую награду пришлось видѣть въ счастіи, субъективно непостоянномъ и неопредѣленномъ! [1]). Наконецъ, надо и то сказать, что награда награждаетъ дѣла, а не чувствованія: о достоинствѣ же добродѣтели мы судимъ и должны судить не по отдѣльнымъ явленіямъ ея, а по тому, изъ чего она проявляется, судить

---

[1]) Дробишъ, Religionsphilos. 153—155.

по внутреннимъ побужденіямъ дѣйствующаго лица. Чѣмъ чище и безкорыстнѣе благожеланіе, лежащее въ основѣ добродѣтели, тѣмъ выше и добродѣтель, тѣмъ *обиднѣе* для нея и награда. Правда, и чистѣйшее благодѣяніе не чуждо, въ лицѣ совершившаго его, того, чтобы получать мзду, напр. чтобы получившій благодѣяніе оказывалъ своему благодѣтелю вниманіе, услугу при надобности и пр., а о томъ человѣкѣ, который презираетъ, отказывается отъ подобной *взаимности* за свое благодѣяніе, мы говоримъ—„онъ гордецъ"; но это не награда добродѣтели, а собственно *знакъ обратнаго благожеланія*. Облагодѣтельствованный въ этомъ случаѣ не добродѣтели предлагаетъ награду, не *раздѣлаться* хочетъ съ сдѣлавшимъ ему добро лицомъ—за благодѣяніе, за добродѣтель, а только посвящаетъ ему чувства любви и преданности, т. е. чувства нравственнаго единенія. Какъ частный поступокъ (допустимъ и такое пониманіе добродѣтели), добродѣтель безъ сомнѣнія можетъ быть награждена достойною наградою, но какъ выраженіе душевнаго расположенія, чувствъ, намѣреній—никогда и ничѣмъ [1]).

Итакъ нельзя признать того положенія Канта, что добродѣтель *требуетъ,* соотвѣтственно выполненію нравственнаго закона, также и *счастія*, какъ награды; и мысль Канта: „стремись къ добродѣтели, чтобы быть счастливымъ" нужно измѣнить такъ: „стремись къ добродѣтели, но не ради счастія, а ради ея самой". Итакъ, на основаніи понятія добродѣтели не возможно выводить необходимаго предположенія о бытіи Бога [2]). Богъ Канта имѣетъ въ себѣ нѣчто фетишическое, потому что отъ него главнымъ образомъ и даже исключительно ожидаютъ счастія, но не суда, не кары. Идея Бога у него вытекаетъ изъ понятія *возмездія*, но само собою ясно, что при возмездіи бываетъ воздаяніе не только за добро, но и за зло. Кантъ опустилъ послѣднюю сторону идеи возмездія [3]). Короче—добродѣтель не требуетъ необходимо счастія ни по своему понятію, ни по характеру счастія, ни по взаимному отношенію обоихъ понятій, а слѣдовательно изъ нея не можетъ быть постулиро-

---

[1]) Дробишъ, Riligionsphil. 156—7.
[2]) Тамъ же, 157.
[3]) Тамъ же, 162 — 3.

ванъ высшій нравственный порядокъ вещей—ни бытіе личнаго Высшаго существа, ни загробное бытіе человѣка. Нельзя ли прійти къ послѣднимъ *другимъ путемъ*, при другомъ пониманіи добродѣтели и высочайшаго блага, какъ неотразимыхъ требованій нравственнаго сознанія? [1])—Можно. Прежде, чѣмъ укажемъ на этотъ *новый* путь, посмотримъ, что осталось изъ Кантова нравственнаго доказательства. Основнымъ положеніемъ его служитъ мысль, что *должное надо мыслить и какъ возможное*; мысль эта вѣрна, потому что въ „должномъ" во всякомъ случаѣ содержится гарантія возможности; я не потому *долженъ* (дѣйствовать, поступать), что я могу, но потому *могу*, что долженъ. „Возможное" имѣетъ двойной смыслъ: во *первыхъ*, имъ выражается субъективная способность выполнить предписываемое, какъ требованіе нравственнаго сознанія; во *вторыхъ*, имъ выражается объективная достижимость предмета, служащаго цѣлью стремленія. Условія возможности въ обоихъ случаяхъ морально-необходимыя и потому должны быть постулированы. Пока Кантъ опредѣлялъ субъективное условіе возможности добродѣтели, именно *свободу* какъ способность опредѣляться сообразно съ нравственнымъ закономъ независимо отъ чувственныхъ мотивовъ, и объективное условіе ея полнаго осуществленія — *безсмертіе*, до тѣхъ поръ все обстояло благополучно въ ходѣ его аргументаціи. Чтобы прійти къ третьему понятію, къ идеѣ Бога, онъ прибѣгъ къ *идеѣ воздаянія* или (собственно) награды счастіемъ за добродѣтель, а съ этимъ вмѣстѣ долженъ былъ возвратиться къ опровергнутому имъ эвдемонизму. [2])

2) Изъ нравственнаго сознанія Гербартова школа формулируетъ этико-телеологическое доказательство бытія Божія иначе, чѣмъ Кантъ, такъ именно:

Добродѣтельный человѣкъ стремится къ добродѣтели, вполнѣ убѣжденный, что добродѣтель не миражъ, а вещь, вполнѣ осуще-

---

[1]) Тамъ же, 157, 163, 158.

[2]) Этотъ укоръ дѣлаетъ *Канту*, кромѣ *Дробиша*, также *Флюгель* въ новомъ сочиненіи Das Wunder und Gotterkenntnissbarkeit 1869, 5. 174—203, хотя другой гербартіанецъ, *Аллинъ*, оправдываетъ Канта отъ этого укора въ Zeitschr. f. ex. Phil. IX, 2, 183. Также и самъ *Гербартъ*, Encykl. 50—51.

ствимая. Иначе одно представленіе невозможности достиженія добродѣтели убивало бы всякую энергію къ добру. Но эта вѣра или увѣренность въ будущее достиженіе добродѣтели не служитъ всетаки мотивомъ къ добродѣтельному поведенію; *потому что* съ мыслію о будущемъ достиженіи связано чувство удовольствія, усиливающееся по мѣрѣ возрастанія надежды или вѣры, а чрезъ это добродѣтель теряла бы свой чистый характеръ, который основанъ на безъинтересномъ одобреніи, чуждомъ всякихъ разсчотовъ на счастіе. Если предметъ нравственной дѣятельности (на который воля направлена, какъ на цѣль, будучи сопровождаема увѣренностію въ его достиженіи) назовемъ *высочайшимъ добромъ*, то оно — это добро, будетъ заключаться съ одной стороны субъективно—въ *добродѣтели* или *господствѣ добра въ насъ*, съ другой—объективно въ господствѣ добра въ мірѣ или въ *моральномъ міропорядкѣ*. Чего мы ждемъ отъ такого моральнаго порядка вещей? Не счастія: пусть *природа* всегда надѣляетъ насъ болѣзнями, страданіями, пусть смерть похищаетъ нашихъ близкихъ и друзей,—добродѣтельный человѣкъ за это не будетъ негодовать на природу; не устраненія *этого* онъ желаетъ, *но чтобы* правда и справедливость царствовали на землѣ, чтобы заслуга встрѣчала признательность, злодѣяніе—справедливое наказаніе, чтобы каждый исполнялъ свои обязанности, чтобы любовь и довѣріе связывали людей въ одинъ братскій союзъ, чтобы сумма добра между людьми увеличивалась, а зла — уменьшалась. Этого желаетъ добродѣтельный человѣкъ, и съ надеждою ожидаетъ исполненія своихъ желаній въ будущемъ. Иначе всѣ его усилія, коихъ успѣхъ часто нетолько сомнителенъ, но нерѣдко оказывается какъ нѣчто совершенно-безцѣльное, должны представляться, въ его собственныхъ же глазахъ, какъ одна глупость или глупая мечта [1]).

Добродѣтель и *моральный міропорядокъ*—вотъ два элемента высочайшаго добра, на которое направлено стремленіе добродѣтельнаго.

а) Какъ выше упомянуто, человѣкъ долженъ имѣть вѣру или увѣренность въ достиженіе добродѣтели, безъ этого въ насъ невозможно было бы благородное чувствованіе, безъ этого не возможна была бы борьба

---

[1]) *Дробишъ*, Religionsphil. 175—6.

человѣка съ чувственными пожеланіями. *Вѣра* въ достиженіе добродѣтели есть предположеніе, но предположеніе необходимое. Она есть постулятъ, поставляемый фактомъ безпрерывнаго стремленія къ нравственному совершенству,—стремленія, составляющаго нашу обязанность. Кантъ *субъективнымъ* условіемъ возможности добродѣтели считалъ *свободу*. Мы самую свободу считаемъ добродѣтелію, только не абсолютную свободу, а внутреннюю. Внутреннею свободою называемъ мы не чистое самоопредѣленіе воли, но ту независимость ея отъ чувственныхъ побужденій, которая опирается на нравственномъ сознаніи. Свободна воля тогда, когда она не подчинена чувственнымъ влеченіямъ, а напротивъ подчинена добру и служитъ ему. Если воля несогласна съ нравственнымъ сознаніемъ и увлекается безнравственными мотивами, то это—состояніе *дисгармоніи* въ душѣ человѣка, которое тѣмъ сильнѣе, чѣмъ рѣзче разладъ между сознаніемъ и волею. Наоборотъ, согласіе между нравственнымъ взглядомъ и волею порождаетъ состояніе внутренней душевной *гармоніи*, мира, блаженства. Эта гармонія или миръ есть собственно добродѣтель, поелику воля въ немъ направлена на то, что̀ рекомендуется нравственнымъ сознаніемъ. *Эта гармонія* (какъ добродѣтель) *не есть средство къ цѣли, къ счастію, но—самая эта цѣль; она есть счастіе.* Внутренній миръ, внутреннее счастіе пропадали бы, *если* бы добро служило предметомъ стремленія, иначе сказать—*если* бы воля направлялась по указанію нравственнаго взгляда *не ради* абсолютнаго превосходства добра, но ради другаго разсчота, напр. изъ желанія счастія, доставляемаго внутреннимъ душевнымъ миромъ, изъ стремленія освободиться отъ внутренней дисгармоніи и порождаемаго ею гнета, зла. *Стремиться къ согласію воли съ нравственнымъ взглядомъ* составляетъ добродѣтель, *какъ цѣль,* а не какъ средство къ чему нибудь. Стремись человѣкъ къ такой добродѣтели не ради ея самой, не ради того, что она *абсолютно нравится, безъ вниманія на ея послѣдствія*: онъ не избѣгъ бы укора въ эвдемонизмѣ [1]).

б) *Объективный* элементъ высочайшаго добра — господство

---

[1]) *Аллинъ,* Zeitschr. f. ex. Phil. IX, 2, 184—5. *Дробишъ,* Religionsphil. 176—7.

добродѣтели въ мірѣ. Добродѣтель зависитъ отъ внѣшнихъ отношеній или условій; къ числу послѣднихъ относятся и такія или иныя особенности дѣйствующаго лица. Естественно, добродѣтель желаетъ того счастливаго положенія, при которомъ надежда на полное осуществленіе ея была бы сильнѣе и вѣрнѣе. Такъ какъ въ настоящемъ порядкѣ вещей ей не представляется такого счастливаго положенія, то она полагаетъ или переноситъ его въ отдаленное будущее, гдѣ считаетъ сбыточнымъ осуществленіе *объективной цѣли* нашего нравственнаго стремленія, теперь или при настоящемъ порядкѣ вещей недостижимой. Добродѣтельная воля была бы парализована, если бы она была сопровождаема не мыслію о возможности такого осуществленія, но напротивъ мыслію о его невозможности. Хотя увѣренность въ осуществленіи добродѣтели въ отдаленномъ будущемъ поддерживаетъ энергію добродѣтельной воли, тѣмъ не менѣе эта послѣдняя побужденіе къ добродѣтели получаетъ не въ самой этой вѣрѣ, или не отъ нея самой, но изъ *требованій, основывающихся на нравственныхъ идеяхъ* и на понятіи *о должномъ*, производимомъ изъ этихъ идей. Нравственное мужество въ основѣ имѣетъ *понятіе должнаго*, хотя энергія его не мало зависитъ и отъ вѣры въ осуществимость, рано или поздно, этого *должнаго*. „Дѣлай то, что ты долженъ дѣлать, а дальнѣйшее предоставь на волю боговъ“. Добродѣтельный вѣритъ съ *нравственною необходимостію* въ лучшее будущее; онъ вѣритъ въ *нравственный конецъ міра* [1]).

Эта вѣра получаетъ еще бо́льшую силу, когда человѣкъ обращаетъ вниманіе *на то зло,* подъ которымъ изнемогаетъ человѣчество на землѣ. Тутъ выступаетъ предъ сознаніемъ человѣка *не требованіе блага*, полноты добра, нѣтъ, а—*положительное зло.* Чѣмъ бы ни были явленія или виды зла, *дисциплинарною* ли мѣрою или *задержками* добродѣтели—освобожденіе отъ нихъ есть крѣпкое желаніе не одного того, кто страдаетъ отъ нихъ, но и тѣхъ, кто видитъ страдающими другихъ; и чѣмъ болѣе воодушевляетъ человѣка нравственный духъ, тѣмъ сильнѣе его желаніе

---

[1]) Тамъ же, 177—78.

счастія другимъ, освобожденія ихъ отъ давящаго зла. Было бы грустною мыслію, крайне давящею — представлять, что суждено такъ немилосердно гибнуть людямъ, воодушевляемымъ исключительно духомъ добра и добродѣтели [1]).

Такъ постулируется изъ понятія о высочайшемъ благѣ господство добра въ мірѣ; а изъ этого—необходимо предположеніе существованія Бога. Выводъ убѣжденія въ бытіи Бога представляется такъ.

в) Вѣра въ нравственный конецъ міра заключаетъ въ себѣ два понятія: *во-первыхъ*, понятіе нравственнаго назначенія міра и *во-вторыхъ*, понятіе исполненія этого назначенія,—понятіе цѣли и понятіе пути къ цѣли. Оба соединяются въ понятіи *безграничной силы добра*. Міръ имѣетъ нравственное назначеніе потому, что того требуютъ добро и добродѣтель. Это нравственное назначеніе міра исполнится потому, что этого *требуетъ* опять таки *добро*. Но владѣетъ ли въ самомъ дѣлѣ нравственное добро какою нибудь силою? Оно владѣетъ достоинствомъ, но достоинство не есть сила, достоинство не даетъ силы. Между тѣмъ, чтобы нравственное назначеніе міра исполнилось, нужно дѣйствіе именно *силы*. Для чего эта сила? Человѣкъ, пока живетъ внѣ общества, ростетъ дико и безъ нравственнаго сознанія. Въ самомъ обществѣ, какъ и въ индивидумѣ, голосъ добра также долго не проявляетъ своего дѣйствія. Здѣсь проявляется натуральная необходимость, при которой не возможно ни внѣшнее, ни тѣмъ болѣе внутреннее господство добра. Господство это если имѣетъ связь или отношеніе къ природѣ, то единственно чрезъ человѣка; а какъ часто и въ человѣкѣ видимъ одну только *силу*, развивающуюся по законамъ природы и на лонѣ ея, *безъ всякой связи* съ нравственнымъ долгомъ! Словомъ, природа вовсе не разсчитана на то, чтобы имѣть связь или какое нибудь служебное отношеніе къ нравственному и его законамъ. Такъ *кажется, если* разсматривать природу какъ она есть, не справляясь съ голосомъ нравственнаго сознанія. Слѣдовательно въ концѣ концовъ господство добра въ мірѣ приходится принимать какъ необходимость нравст-

[1]) ***Аллинъ***, Zeitschr. f. ex. Phil. IX. 2, 187.

венную, *только*. Какимъ образомъ возможно осуществленіе этой необходимости, какъ конечной цѣли міра? Безъ сомнѣнія, нужны *натуральныя условія* для того, чтобы цѣль природы осуществилась; на дѣлѣ поэтому нужно предположить *наоборотъ*, что теченіе или порядокъ природы не дѣлаетъ невозможнымъ достиженія нравственнаго назначенія міра, что *„законы, управляющіе ходомъ природы, допускаютъ также нравственный ходъ міра, моральный порядокъ вещей, мирятся съ нимъ и даже предлагаютъ средства къ его выполненію; слѣдовательно имѣютъ, по крайней мѣрѣ, не прямое отношеніе къ нравственной цѣли міра. Такимъ образомъ, природа представляется какъ великое, цѣлесообразно устроенное цѣлое, въ которомъ уже прежде — положены всѣ средства для осуществленія нравственной цѣли міра“* [1]). Въ этомъ пунктѣ этико-телеологія имѣетъ связь съ физико-телеологіею, *только съ тѣмъ важнымъ отличіемъ*, что въ понятіи общей цѣлесообразности, ведущей міръ къ нравственному концу, цѣль полагается такая, которая *сама въ себѣ* имѣетъ абсолютное достоинство, т. е. цѣль нравственная, тогда какъ отдѣльныя міровыя цѣлесообразности, какъ напр. правильное теченіе планетъ, устройство животныхъ организмовъ и пр. сами въ себѣ или по себѣ являются *безразличными*. Въ общей цѣлесообразности природы не дано внутренно-необходимаго соотношенія между *законами природы* и *нравственнымъ*, иначе нравственное было бы натуральнымъ, а слѣдовательно перестало бы быть нравственнымъ. Итакъ чѣмъ же объяснить признанное въ такой формѣ соотношеніе или связь природы съ нравственною цѣлію міра? Должно ли эту связь считать чѣмъ нибудь случайнымъ? Мы признали бы ее случайною, если бы равно возможны были существованіе и несуществованіе нравственной цѣли міра, соотношеніе или несоотношеніе натуральныхъ законовъ съ этою цѣлію. А они не равно-возможны: въ мірѣ, въ которомъ дѣйствуетъ одно случайное столкновеніе элементовъ и который самъ явился изъ необходимыхъ послѣдствій такого столкновенія, такимъ образомъ въ мірѣ, не имѣющемъ никакого рѣшительнаго отношенія

---

[1]) **Аллинъ**, Ethik, 247.

къ нравственному — въ такомъ мірѣ скорѣе можно ожидать *всего другаго, чѣмъ того*, что̀ благопріятствовало бы нравственному ходу міра и приводило бы этотъ міръ къ нравственному концу. Такимъ образомъ, если *нравственная необходимость* ведетъ къ признанію такой *предуготовленности міра*, то ничего другаго *не остается*, какъ принять, что она происходитъ или зависитъ отъ *высшаго намѣренія*, отъ высшаго разума, и такимъ образомъ предположитъ существованіе нравственнаго Виновника природы и ея законовъ, или что тоже, допустить *Провидѣніе*, „мысль о которомъ человѣкъ постоянно носитъ въ груди своей", съ признаніемъ котораго человѣкъ только и выясняетъ себѣ свое служеніе добру и смыслъ своего существованія на землѣ, убѣждается, что „онъ не совсѣмъ тоже, что растущая и истлѣвшая въ полѣ травка" [1]).

Этого предположенія мы можемъ *избѣгнуть только въ томъ случаѣ*, если вышеизложеннымъ мыслямъ дадимъ совершенно другой оборотъ. Но „если бы мы попробовали представить себѣ, что дѣйствительное состояніе міра таково именно, что не остается никакой надежды на исполненіе нравственнаго добра, къ которому такъ давно стремится человѣкъ, если бы *весь* внѣшній порядокъ міра признали болѣе враждебнымъ, чѣмъ благопріятствующимъ добродѣтели, если бы признали далѣе, что наше желаніе (вытекающее изъ чувства *чистаго* благожеланія) полнаго благополучія страдающихъ людей есть напрасное желаніе и что отъ зла человѣкъ не найдетъ другаго освобожденія, кромѣ того, какое дастся ему смертію: все это были бы не только крайне жестокія и крайне неудовлетворительныя мысли, но и такія, которыя содержатъ въ себѣ противорѣчіе (Widersinn). Поэтому онѣ вдвойнѣ не могутъ быть приняты. Вѣроятность ихъ для насъ очень незначительна; тогда какъ мы несомнѣнно знаемъ, что образы и побужденія, которые, постоянно возникая въ человѣкѣ, располагаютъ его къ добродѣтельной дѣятельности, не суть произвольное порожденіе нашей фантазіи, а рождаются *независимо* отъ нашего желанія и нашей воли, коль скоро существуютъ условія ихъ образованія. Правда, эти об-

---

[1]) *Дробишъ* Religionsphil. 178—81. *Лотце*, Микр. II, 586.

разы и эти побужденія не обладаютъ понудительною силою; всетаки абсолютное одобреніе или порицаніе (двѣ формы нравственнаго приговора, къ которымъ ведутъ они), совершенно достаточны къ тому, чтобы образовать въ человѣкѣ *постоянную потребность* дѣйствовать такъ, чтобы это дѣйствованіе было благодѣтельно и себѣ и другимъ. Та воля и то дѣйствованіе, которыя согласны съ этою невольно-образующеюся потребностію, порождаютъ въ душѣ гармонію, а тѣ, которыя не согласны — дисгармонію, состояніе психическаго злополучія. Неужели приходится допустить, что человѣкъ, при свойственной ему потребности добродѣтели, осужденъ на вѣчную дисгармонію, на вѣчные порывы, на вѣчное стремленіе, безъ достиженія и удовлетворенія? Но было бы большимъ недостаткомъ въ ходѣ міровой жизни, даже противорѣчіемъ предлагать условія къ образованію потребности, а дальше, какъ бы въ насмѣшку или на зло, пресѣчь всякую возможность къ ея удовлетворенію. *Не должны ли мы скорѣе предположить такую возможность?* Безъ сомнѣнія должны предположить, особенно, *если* обратить вниманіе также на рядъ цѣлесообразныхъ явленій въ природѣ и на общую цѣлесообразность хода міровой жизни, пробивающуюся сквозь пестрое смѣшеніе цѣлесообразнаго и нецѣлесообразнаго, разумнаго и неразумнаго. Иначе мы должны въ нравственной потребности человѣка признать злую насмѣшку природы надъ человѣкомъ, а въ благожеланіи другимъ, чуждомъ даже тѣни корыстности, слышать двусмысленный голосъ, или иначе—прямо дразнящій языкъ, не оправдывающій стремленія человѣка къ всеобщему благополучію, а дающій ему *только* живѣе чувствовать и яснѣе сознавать, какъ мало міръ расчитанъ на удовлетвореніе этого стремленія—хотя бы въ далекомъ будущемъ. „Если нѣкоторые и могутъ храбро допускать такую мысль, всетаки держаться ея невозможно *при полной ясности пониманія*. Мы не можемъ принять ее нетолько ради невыносимаго напряженія, въ которое она ставитъ душу, но и ради того, что не хотимъ произвольно отвращать взора отъ теченія міра, направляемаго не однимъ натуральнымъ механизмомъ“ [1]).

---

[1]) *Алликъ*, Zeitschr. f. ex. Philos. IX. 2, 187—9.

Въ сущность изложеннаго доказательства бытія Божія и нравственнаго порядка вещей въ будущемъ не входитъ понятіе счастія, какъ у Канта. Въ немъ имѣетъ также далеко не первостепенное значеніе и понятіе *внутренняго счастія* или благополучія человѣка добродѣтельнаго. Нравственный конецъ міра, который составляетъ главную опору этого доказательства, есть *царство Божіе*. На идеѣ этого царства и на неотразимой нравственной потребности человѣка держится вся его сила; потому что оно буквально слѣдуетъ евангельскимъ словамъ: „ищите прежде царствія Божія и правды его и сія вся приложатся вамъ". Съ наступленіемъ этого царства, о которомъ мы молимся каждый день, настанетъ также полное благополучіе, maximum счастія, къ какому только способно человѣчество. Но это счастіе *не награда* труженикамъ добродѣтели за добродѣтель, потому что добродѣтель имѣетъ существеннѣйшимъ элементомъ не дѣла, а *чувствованія*, по самой своей природѣ не награждаемыя. Счастіе имѣетъ тутъ значеніе настолько, насколько оно служитъ удовлетвореніемъ идеѣ правды [1]).

А. Гассіевъ [2]).

---

[1]) *Дробишъ*, Religionsphilos. 184—185.

[2]) Печатаемая статья, замѣчательная и своими внутренними достоинствами, замѣчательна особенно тѣмъ, что авторъ ея ***А. А. Гассіевъ*** по своему происхожденію закавказскій осетинецъ, получившій высшее образованіе въ кіевской духовной академіи. Философію Гербарта понимаетъ и анализируетъ ***осетинецъ!*** Какое разительное опроверженіе западно-европейскихъ теорій о расахъ и племенахъ,—теорій, отрицающихъ во многихъ народностяхъ самую даже способность пониманія философскихъ соображеній! Россія представляла и раньше, а еще больше представитъ въ будущемъ подобныхъ опроверженій на высокомѣрныя нѣмецко-польскія теоріи о недосягаемыхъ преимуществахъ индо-германскаго племени и западно-европейской цивилизаціи. ***Примѣч. Редакціи.***

Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ сравнительно съ воззрѣніями на божество въ древнихъ языческихъ религіяхъ [1]).

Всѣ религіи древности, какъ мы видѣли, подвержены были миѳологическому процессу въ своемъ развитіи и всѣ онѣ проходили чрезъ политеизмъ. Начиная болѣе или менѣе неопредѣленнымъ и смутнымъ представленіемъ о божествѣ, какъ силѣ природы, онѣ расчленяютъ затѣмъ эту силу на множество силъ частныхъ. Если многія изъ нихъ въ дальнѣйшихъ моментахъ своей исторіи приходятъ къ единству, къ идеѣ одного абсолютнаго существа, то это совершается большею частію при посредствѣ философіи и въ ея сферѣ, а не въ области самой религіи. Но этотъ монизмъ не уничтожалъ собою всецѣло политеизма и не стоялъ въ противорѣчіи съ нимъ; онъ представлялъ собою только обобщеніе тѣхъ же понятій, какія содержались въ политеизмѣ. Идея единаго высшаго Божества въ религіяхъ языческихъ заключала въ себѣ тоже натуралистическое понятіе. Еврейская религія, напротивъ, свободна отъ миѳологіи и ей чуждъ политеизмъ отъ самаго начала и до конца ея исторіи. Монотеизмъ и притомъ безусловный, исключающій собою всякое политеистическое представленіе,—ея отличительный характеръ. Единый сущій—въ противоположность многимъ богамъ и богинямъ язычества—вотъ первый, основной и главнѣйшій догматъ еврейской религіи. Богъ одинъ и только Онъ одинъ есть Богъ. *Слушай, Из-*

---

[1]) Изъ приготовляемаго къ печати III-го тома сочиненія «*Религіи Древняго Міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*».

раиль, Господь Богъ нашъ Господь единъ есть (Второз. VI, 4). Вотъ что постоянно внушали и законъ и другія свящ. книги евреевъ. *Я Господь Богъ твой... Да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ* (Исх. XX, 3). Идея единства божества нигдѣ ни въ одной религіи не раскрывалась съ такою ясностію, такъ положительно и настойчиво, какъ въ религіи евреевъ. Монотеизмъ есть, можно сказать, основная мысль всего Ветхаго Завѣта. Эта идея, безусловно отрицавшая политеизмъ, сама собою указываетъ уже на возвышенное понятіе о божествѣ, какъ о существѣ безпредѣльномъ и всесовершенномъ, а единство, это внѣшнее количественное понятіе, служило выраженіемъ внутренняго, въ немъ скрытаго и имъ предполагаемаго, представленія о божествѣ, какъ о существѣ возвышенномъ надъ всѣмъ конечнымъ міромъ, и о безусловности и неограниченности его бытія. Единство Бога значило, что Онъ есть существо исключительное, которое не можетъ быть сравниваемо ни съ чѣмъ конечнымъ. Единый Богъ и существо безпредѣльное—въ сущности понятія тождественныя [1]). Ничто въ мірѣ съ нимъ не однородно. Онъ безконечно выше всякаго другаго бытія, не смѣшивается съ нимъ и не имѣетъ ничего общаго. Проявленія Его свойствъ въ мірѣ—не Онъ самъ, не существо Его,—силы дѣйствующія въ природѣ—не частныя обнаруженія Его общей единой силы, нѣтъ, эта высочайшая сила безмѣрно возвышается надъ всякою и надъ всѣми вмѣстѣ взятыми міровыми силами. Словомъ этотъ безусловный монотеизмъ еврейской религіи исключалъ собою не только политеизмъ, но и дуализмъ, и пантеизмъ, и всякій натурализмъ въ понятіи о божествѣ. Вотъ то высокое ученіе о божествѣ, которое возвѣщали еврею его законъ и пророки и къ которому они направляли его мысль, запрещая многобожіе и угрожая за него наказаніями. Религія еврея имѣла цѣлію возвысить его умъ надъ

[1]) Строго говоря, количественное понятіе единства не приложимо къ Богу, какъ существу безпространственному. Въ христіанской догматикѣ идея единства Божія выражаетъ собою метафизическое понятіе о Божествѣ, какъ существѣ единственномъ, безусловномъ.

внѣшнею природою и ея слѣпыми силами, освободить его чувство отъ мертваго, безчувственнаго бога природы. Нигдѣ, ни въ одной изъ древнихъ религій, мы не находимъ этого безусловнаго монотеизма и только у семитовъ, долго имѣвшихъ одни общія первоначальныя преданія, сохранились съ большею или меньшею ясностію слѣды этого высокаго представленія о божествѣ.

Но, для выясненія идеи о единствѣ Божіемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, намъ нужно полнѣе доказать, что дѣйствительно въ еврейской религіи нѣтъ никакихъ стихій политеистическихъ. То, что́ говоримъ мы рѣшительно и положительно, для новой библейской раціоналистической критики еще вопросъ спорный. Многіе изъ новыхъ экзегетовъ и критиковъ не признаютъ, чтобы религія евреевъ въ отношеніи къ идеѣ божества была исключительной, не похожей на другія религіи, и утверждаютъ, что, подобно всѣмъ прочимъ религіямъ древности, и она дошла до понятія о единствѣ Божіемъ въ сравнительно позднѣйшее время, что и евреи сначала были какъ и другіе народы политеистами, что и библейскому монотеизму предшествовалъ нѣкогда политеизмъ. Основаніемъ для такихъ заключеній служатъ по преимуществу различныя наименованія Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ и ихъ не одинаковое значеніе. Въ нѣкоторыхъ изъ этихъ именъ божества находятъ явные будто бы слѣды прежнихъ болѣе древнихъ политеистическихъ воззрѣній, которыя затѣмъ смѣнились новыми, болѣе чистыми и возвышенными вѣрованіями.

Многія изъ именъ Божіихъ въ Ветхомъ Завѣтѣ сходны съ общесемитскими названіями божества. Самыя извѣстныя и употребительныя изъ нихъ: Elohim (אֱלֹהִים), Eloah (אֱלוֹהַ), El (אֵל), Elijon (עֶלְיוֹן), El Schaddai (אֵל שַׁדַּי) [1].

Elohim есть множественное отъ Eloah, которое употребляется, особенно въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ, очень рѣдко и почти только въ поэтической рѣчи. El—одно изъ древнѣйшихъ еврей-

[1]) Въ болѣе позднее время часто употреблялось еще имя Adonai (אֲדֹנָי) или Adonaina: Господь, или нашъ Господь. Слово это одного корня и значенія съ финикійскимъ Adon.

скихъ именъ Бога, почти тождественное съ семитическими Ilou, Il и подобными—отъ אול быть сильнымъ, крѣпкимъ [1]) и значитъ тоже, что и Ilou, Il и Bel, т. е. владыка, Dominus. Eloah, сродное съ El по корню, сродно и по значенію и выражаетъ собою идею могущества, или частнѣе, предметъ почтенія, страха [2]). El schaddai, отъ корня שָׁדַד разрушать, быть крѣпкимъ, указываетъ на откровеніе божественнаго могущества и силы въ мірѣ [3]). El Elijon—Богъ вышній, владыка неба [4]). Такимъ образомъ всѣ эти наименованія божества по своему значенію болѣе или менѣе сродны, хотя нѣкоторыя изъ нихъ и указываютъ на особыя частныя свойства божества, какъ El Elijon или El Schaddai, первое—на возвышеніе Бога надъ природою, послѣднее—на Его нравственную силу вседержительства.

Отъ всѣхъ этихъ именъ отличается особое имя Божіе, торжественно провозвѣщенное Моисею самимъ Богомъ при купинѣ. Это יְהֹוָה jahveh, или jehovah, которое сами евреи называли именемъ единственнымъ, несравнимымъ (nomen unicum) и впослѣдствіи стали считать таинственнымъ. Какъ грамматически можно объяснять происхожденіе этого имени и даже какъ оно должно быть произносимо, объ этомъ существуютъ различныя мнѣнія [5]), но то несомнѣнно, что по своему первона-

---

[1]) Oehler. Theolog. d. alt. Testaments. B. I. S. 133.

[2]) Относительно этимологическаго объясненія и значенія имени Eloah существуютъ два различныхъ взгляда. По одному изъ нихъ, El и Eloah сродныя существительныя и значать, какъ показываетъ глаголъ אול, силу, могущество. По другому мнѣнію, El и Eloah этимологически различны и послѣднее происходитъ отъ другаго семитическаго глагола, который значитъ: stupuit, pavore perculsus fuit. Eloah, поэтому, отвѣчаетъ греческому: σέβας и значило первоначально страхъ, а затѣмъ предметъ страха (Богъ и называется иногда страхомъ или предметомъ страха. Быт. XXXI, 42). Oehler (lib. cit. S. 133—134) поэтому думаетъ, что El указываетъ на силу и могущество, а Eloah—на впечатлѣніе отъ этой силы или на субъективное состояніе подъ ея вліяніемъ. El—сила, Eloah—сила, возбуждающая страхъ.

[3]) Греческій текстъ имя Schaddai въ книгѣ Іова переводитъ словомъ: ὁ Παντοκράτωρ. Іов. XXII, 17.

[4]) Въ переводѣ LXX ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος. Быт. XIV, 18.

[5]) Имя Іегова состоитъ изъ 4 буквъ ה, ו, ה, י.

По мазоретскому чтенію съ пунктами это имя начали произносить jehovah

чальному смыслу оно указываетъ главнымъ образомъ на понятіе бытія неизмѣннаго и вѣчнаго [1]). LXX толковниковъ переводятъ слово jehovah не общимъ словомъ: θεός, а болѣе частнымъ терминомъ: κύριος. Особыя обстоятельства, при которыхъ это имя возвѣщено и его особенное употребленіе сравнительно со всѣми другими именами, дали поводъ къ заключенію, что и содержащееся въ немъ понятіе совершенно отлично отъ того воззрѣнія на божество, которое дается всѣми другими названіями Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ. Нѣкоторыя особенности въ употребленіи этихъ именъ Божіихъ, по преимуществу же множественное окончаніе нѣкоторыхъ изъ нихъ именно: Elohim, еще болѣе усилили мысль объ особенномъ, своеобразномъ значеніи имени Іегова по сравненію съ другими наименованіями Бога и привели къ предположенію, что Элогимъ содержитъ въ себѣ слѣды древнихъ политеистическихъ представленій о Богѣ, общихъ у евреевъ со всѣми другими народами, что еврейскій политеизмъ началъ исчезать только вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явилось новое, болѣе высокое понятіе о Богѣ, выражаемое именемъ Іегова. А это предположеніе, въ связи съ другими филологическими основаніями, породило въ свою очередь гипотезу о существованіи у ев-

---

(יְהֹוָה). По іудейскимъ преданіямъ, знаніе правильнаго произношенія этого имени потеряно со времени разрушенія Іерусалимскаго храма. Съ XVI-го столѣтія чрезъ чтеніе мазоретскаго текста стало утверждаться чтеніе: jehovah. Правильнѣйшимъ впрочемъ считается большею частію произношеніе jahveh (יַהְוֶה). Въ Исх. III, 13—15 этому слову предшествуетъ: Ehjeh—сущій, или будущій. По Θеодориту, самаританское чтеніе имѣло: jabe. По другимъ, древніе евреи читали: Ajja, jaou. См. Herzog Real-Encyklop. VI. jehovah. v. Oehler. Его же Theolog. d. alt. Testam. B. I. S. 139—145.

[1]) Ehjeh ascher Ehjeh (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) такъ называетъ себя Богъ, предъ тѣмъ, какъ говоритъ: ***Скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій*** (jehovah) ***послалъ меня къ вамъ***, т. е. я буду, который буду, или есмь, который есмь (Исх. III, 14). Настоящаго времени еврейскій глаголъ не имѣетъ, вмѣсто него употребляется отглагольное прилагательное или причастіе. Искали корня для имени Іегова въ арабскомъ словѣ, отвѣчающемъ еврейскому הוֹד (hod), что значитъ высота, слава и сопоставляли съ древнѣйшимъ библейскимъ выраженіемъ: ***Господь съ небесе*** (Быт. XIX, 24); но ближайшій корень слова очевидно въ הָיָה быть. Ewald, Gesch. II. S. 149.

реевъ двухъ религіозныхъ воззрѣній—стараго и новаго, отразившихся и въ ихъ св. литературѣ, или о бытіи двухъ различныхъ школъ—іеговистовъ и элогистовъ. Все сводится въ этихъ взглядахъ библейской критики къ тому, что ученіе о единомъ Богѣ у евреевъ, какъ и у другихъ народовъ, развилось изъ многобожія чрезъ возвышеніе одного божества надъ другими, какъ національнаго и верховнаго Бога страны, и утвердилось чрезъ постепенное распространеніе и утвержденіе въ народѣ новаго болѣе высокаго понятія объ Іеговѣ, какъ великомъ Богѣ, покровителѣ евреевъ, что это понятіе, сначала боровшееся со старыми натуралистическими вѣрованіями, постепенно крѣпло въ народной вѣрѣ и окончательно установилось уже въ позднѣйшія времена, быть можетъ, не ранѣе эпохи вавилонскаго плѣна.

Постепенно слагались эти новые критическіе взгляды на библейское понятіе о Богѣ, въ послѣднее время принявшіе разнообразную форму. Средневѣковые богословы въ имени Elohim, которое есть одно изъ самыхъ употребительныхъ въ древнихъ св. книгахъ, видѣли указаніе на тайну троичности лицъ въ божествѣ [1]). Но уже еврейскій толковникъ XII вѣка, составитель книги Cosri, раввинъ Егуда Галлевъ (jehuda Hallev) [2]), имя Элогимъ сближаетъ съ языческимъ понятіемъ о множественности боговъ, предполагая, что собственно еврейское, истинное понятіе о Богѣ заключалось только въ имени Іегова. Съ конца прошедшаго столѣтія взглядъ этотъ, подъ вліяніемъ критическихъ вопросовъ о подлинности св. книгъ Ветхаго Завѣта и въ частности Пятокнижія, осложнился и развился въ цѣлую теорію о двойственности воззрѣній на божество въ ветхозавѣтныхъ библейскихъ книгахъ, особенно же въ древнѣйшихъ

[1]) У древнихъ отцевъ и церковныхъ учителей мы не встрѣчаемъ этого мнѣнія. Оно принадлежитъ средневѣковымъ схоластическимъ богословамъ (См. Cornel. a lapide. In Genes. p. 35. 1714). У насъ оно явилось въ «Запискахъ на книгу Бытія» (стран. 3-я), съ замѣчаніемъ, что оно «заслуживаетъ уваженія». Мнѣнія этого держались и старые протестантскіе богословы, начиная съ Лютера и Кальвина.

[2]) См. Theologisch-Homiletische Bibelwerk. v. Lange. 1 Theil. S. 17.

изъ нихъ [1]). Разнообразны частности, въ какихъ или съ какими излагается эта теорія и различны модификаціи этого взгляда у новѣйшихъ экзегетовъ критической школы. Одни предполагаютъ, что книга Бытія составлена изъ древнихъ устныхъ преданій не одинаковаго религіознаго воззрѣнія—элогистическихъ и іеговистическихъ; другіе думаютъ, что она сложена изъ писанныхъ фрагментовъ той и другой школы. Нѣкоторые предполагаютъ, что составитель книги Бытія—іеговистъ сдѣлалъ въ древнее элогистическое сказаніе вставки имени Іегова и другія прибавленія съ своей точки зрѣнія. Еще другіе находятъ необходимымъ допустить въ этой книгѣ слѣды различныхъ неодновременныхъ редакцій, какъ со стороны элогистовъ, такъ и со стороны іеговистовъ. Общій смыслъ всѣхъ этихъ гипотезъ въ томъ, что взглядъ на божество въ Ветхомъ Завѣтѣ не одинаковъ и что Элогимъ заключаетъ въ себѣ низшее натуралистическое воззрѣніе, отличное отъ понятія, содержащагося въ имени Іегова [2]).

Исходъ и первое основаніе для этихъ теорій — въ филологіи.

---

[1]) Еще въ XVII столѣтіи подвергали сомнѣнію подлинность Пятокнижія Хобсъ, Спиноза и Леклеркъ. По преимуществу же развитъ былъ этотъ отрицательный взглядъ въ отношеніи къ Моисеевымъ книгамъ послѣ извѣстнаго Реймаруса (Вольфенбиттельскіе фрагменты) въ концѣ XVIII стол. и въ началѣ XIX богословами-неологами Гассе (Aussichten zu kunftigen Ausklärungen über d. alte Testament. 1785), Корроди, Фатеромъ (Comment. üb. d. Pentat. 1802 г.), де Ветте (Beiträge zur Einleitung in das alte Testament. 1806 г.), Эйхгорномъ (Einleitung in das alte Testament. 1820—1824 г.), фонъ-Боленомъ и Ватке. Изъ новѣйшихъ критиковъ тѣхъ же взглядовъ держатся Шмелинъ, Эвальдъ, Блекъ, Ренанъ и пресловутый англиканскій епископъ Колензо. Всѣ эти критики развиваютъ главнымъ образомъ двѣ теоріи: теорію объ интерполяціяхъ въ древнихъ книгахъ Ветхаго Завѣта и теорію фрагментовъ, т. е. предполагаютъ, что книги Моисеевы или составлены изъ отдѣльныхъ, болѣе или менѣе разнообразныхъ отрывковъ, или заключаютъ въ себѣ небольшія вставки новыхъ воззрѣній, допущенныя въ позднѣйшее время.

[2]) Эйхгорнъ допускаетъ въ основѣ Пятокнижія два мемуара,—элогистическій и іеговистическій; Ильгенъ (d. erst. Buch Moses. 1798) три редакціи—іеговиста и двухъ элогистовъ; по де Ветте, въ основѣ лежалъ одинъ элогистическій мемуаръ, къ которому послѣ примѣшаны фрагменты различныхъ іеговистическихъ сказаній.

Здѣсь поэтому и нужно искать отвѣта на вопросъ. Уже издавна было извѣстно, что употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ имѣетъ значеніе своеобразное и болѣе широкое, чѣмъ въ другихъ, особенно новѣйшихъ языкахъ. Сами еврейскіе раввины издавна объясняли множественное окончаніе въ имени Элогимъ не въ смыслѣ количественнаго множества, а въ смыслѣ почтенія къ высочайшему Существу или въ смыслѣ сочетанія духовныхъ силъ и полноты совершенствъ въ Богѣ. Богъ одинъ, но силъ у Него много и онѣ неисчислимы [1]). Новѣйшая филологія выяснила этотъ взглядъ еще болѣе и дала возможность до извѣстной степени понять значеніе имени Элогимъ въ сопоставленіи съ именемъ: Іегова. Со временъ Дитриха [2]) принято въ филологіи, что множественное число въ еврейскомъ языкѣ служитъ къ образованію высшихъ или болѣе отвлеченныхъ понятій изъ низшихъ или болѣе конкретныхъ. Этотъ взглядъ не исключаетъ собою, а оправдываетъ до извѣстной степени и объясняетъ прежній взглядъ раввинскій. Множественное число значило или могло значить и величіе и полноту жизни [3]). Въ этомъ смыслѣ и такое величественное явленіе природы, какъ небо (שָׁמַי), или такое широкое по объему понятіе, какъ вода (מַי), называются словами съ окончаніемъ множественнаго числа: שָׁמַיִם מַיִם; но вмѣстѣ съ тѣмъ множественное окончаніе могло значить и болѣе общее или отвлеченное понятіе силы и власти. Разнообразныя сужденія новѣйшихъ филологовъ всѣ сводятся къ этому общему взгляду, съ тѣмъ только различіемъ, что одни даютъ болѣе значенія нравственному элементу въ понятіи о силѣ, означаемой множественнымъ числомъ, другіе—отвлеченному. По Деличу, понятіе множественное въ еврейскомъ языкѣ переходитъ въ понятіе интенсивности, т. е. увеличиваетъ, или усиливаетъ значеніе слова и содержащихся въ немъ представленій. Но поэтому же оно можетъ принимать и ха-

---

[1]) См. у Генгстенберга Untersuchung über die Authentie des Pentateuchs, B. I. S. 253, 254.

[2]) Abhandlungen zur Hebraischen Grammatik.

[3]) Pluralis majestatis aut excellentiae.

рактеръ отвлечоннаго понятія [1]), которое заключаетъ въ себѣ множество представленій. Въ смыслѣ понятія отвлечоннаго оно можетъ содержать въ себѣ и представленіе съ общимъ неопредѣленнымъ значеніемъ, т. е. указывать на общую силу божества, не имѣя въ виду его опредѣленныхъ, частныхъ свойствъ. На этомъ основаніи Steudel видитъ въ имени Elohim нѣчто неопредѣленное и поэтому способное къ развитію въ то или другое частное и опредѣленное понятіе (etwas Entwickelbares) [2]). Генгстенбергъ по этому же допускаетъ, что имя Елогимъ можетъ означать какъ возвышеніе, такъ и умаленіе понятія о божествѣ [3]). Въ этомъ значеніи Elohim тождественно съ словами: Deitas, θειότης, Gottheit и съ нашимъ русскимъ: божество. Оно становится неопредѣленнымъ терминомъ, который указываетъ на силу, признаваемую за божество безъ различенія свойствъ божества истиннаго отъ свойствъ ложнаго. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія филологической или лингвистической еще нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ непремѣнно слѣды прежнихъ, политеистическихъ вѣрованій. Идеи множества въ смыслѣ количественномъ здѣсь еще нѣтъ, или по крайней мѣрѣ она можетъ не быть, и невозможно допускать ее здѣсь несомнѣнно и положительно. Это совершенно своеобразная лингвистическая форма и мы видѣли уже [4]) что по аналогіи съ Элогимъ и имя финикійскаго бога, стоящаго во главѣ политеизма, но отдѣльнаго отъ всѣхъ другихъ боговъ, употребляется во множественномъ числѣ; говорится: Baalim, хотя Ваалъ былъ одинъ и выдѣлялся изъ среды всѣхъ другихъ боговъ [5]). Изъ этого же филологическаго значенія слова

---

[1]) Если Eloah значитъ Dominus, то Elohim—dominium.

[2]) Steudel. Theologie des Alten Testaments. S. 143.

[3]) Hoffmann. Schriftbeweis. Band I. 2 Auflag. S. 77.

[4]) Томъ II-й, стр. 272.

[5]) Нельзя доказать, что подъ формою «Baalim» разумѣются многочисленныя статуи Ваала или вмѣстѣ съ нимъ и его жена—богиня Baaltis, какъ это нѣкоторые предполагали. см. Ос. II, 16. 2 Паралип. XXIV, 7. Множественная форма имени Ваалъ выражаетъ отвлечонное понятіе силы, ставится иногда въ рядъ съ нимъ, какъ нѣчто тождественное съ нимъ и вмѣстѣ отдѣльное отъ него: Baal—

Элогимъ легко объясняются и тѣ случаи употребленія его, которые по преимуществу подаютъ поводъ къ сближенію его съ языческими понятіями о божествѣ. Въ значеніи общаго, мало опредѣленнаго термина оно употребляется и о богахъ язычества, и объ ангелахъ, какъ носителяхъ божественной силы, и посланникахъ неба, и даже о сильныхъ людяхъ и вельможахъ, какъ представителяхъ божественной власти на землѣ (Псал. 81, 1, 6). Но то въ высшей степени замѣчательно, что, когда Элогимъ употребляется о языческихъ богахъ и вообще въ смыслѣ неопредѣленнаго понятія силы, оно согласуется съ предикатомъ, который ставится во множественномъ числѣ. Наоборотъ, предикатъ остается въ единственномъ числѣ, не согласуясь съ множественнымъ подлежащимъ, когда Элогимъ указываетъ на Бога въ его истинномъ значеніи. Исключенія изъ этого очень рѣдки и легко объясняются съ изложенной точки зрѣнія. Они встрѣчаются большею частію тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ истинномъ Богѣ, но съ язычникомъ [1]), или разсуждается о Богѣ Израилевомъ, но приблизительно къ понятіямъ языческихъ народовъ и съ ихъ точки зрѣнія [2]), или, наконецъ, гдѣ понятіе истин-

---

Baalim. А Баалимъ или Астарта, отождествляясь съ Вааломъ, какъ его отраженіе, называется его именемъ—Ваалъ. См. т. II-й стр. 273, 281.

[1]) *Когда Богъ* (Elohim) *повелъ* (הִתְעוּ) *меня странствовать изъ дома отца моего,*—говоритъ Авраамъ царю Герарскому Авимелеху по поводу взятія Сарры во дворъ царя. Быт. XX, 13.

[2]) ***И сказали они*** (народъ Израильскій, слившій себѣ золотаго тельца): ***вотъ Богъ*** (Elohim) ***твой, Израиль, который вывелъ тебя*** (הֶעֱלוּךָ) ***изъ земли Египетской*** (Исх. XXXII. 4). Въ греческомъ Elohim съ множественнымъ предикатомъ переведено: οἱ θεοί, οἵτινες ἀνεβίβασαν σε—тоже и въ славянскомъ текстѣ. Филистимляне (въ 1 Цар. IV, 8) высказываютъ свой страхъ предъ сильнымъ Богомъ евреевъ, поразившемъ Египетъ казнію; въ греческомъ еврейское Elohim и этого мѣста (съ предикатомъ во множественномъ) также переведено: οἱ θεοί. Въ книгѣ Бытія (XXXI, 53) Лаванъ говоритъ съ Іаковомъ о ***Богѣ Авраамовомъ*** и ***Богѣ Нахоровомъ*** (Elohim съ предикатомъ во множественномъ) на основ. вѣрованій политеистическихъ. Что касается до мѣста Быт. XXXV, 7 (נִגְלוּ הָאֱלֹהִים), то здѣсь имѣется въ виду не Господь только, но и Ангелы, видѣнные Іаковомъ при явленіи ему во снѣ небесной лѣствицы. Сличи Бытія XXVIII, 12—13.

наго Бога по содержанію рѣчи употребляется въ смыслѣ всеобщаго понятія о божествѣ [1]).

Съ точки зрѣнія исторической также нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ слѣды вѣрованій политеистическихъ. Теоріей о школѣ іеговистовъ и элогистовъ между прочимъ предполагается, что имя Элогимъ однородно по значенію съ общесемитскимъ древнимъ понятіямъ о божествѣ натуралистическаго характера. Но сродныя съ Elohim и Eloah семитическія названія божества всего менѣе могутъ служить доказательствомъ натуралистическаго значенія имени Элогимъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли уже, что халдейское Jlou, арабское El или Al, финикійское El по своему значенію всегда болѣе или менѣе отличались отъ политеистическихъ Baal и Bel. Мы видѣли также, что первоначальныя вѣрованія всѣхъ семитовъ, насколько можно судить о нихъ по значенію этихъ древнихъ именъ божества, сравнительно съ другими позднѣйшими понятіями о богахъ, всегда болѣе или менѣе возвышались надъ грубымъ политеизмомъ и натурализмомъ. Сближеніе имени Элогимъ съ обще-семитскими древнѣйшими названіями божества скорѣе всего можетъ подтверждать, что это имя не могло заключать въ себѣ понятія политеистическаго, потому что и El или Al и Jlou [2]) не были, строго говоря, тождественными съ другими языческими представленіями о богахъ. Въ этомъ отношеніи новые факты изъ исторіи семитскихъ религій скорѣе могутъ подрывать, чѣмъ подтверждать эту, теперь уже далеко не новую, теорію объ элогистахъ и іеговистахъ, изъ которыхъ первые предполагаются политеистами и натуралистами, а послѣдніе—теистами въ смыслѣ трансцендентальнаго понятія о Богѣ. Въ исторіи самихъ евреевъ, какъ и въ исторіи ихъ св. книгъ, также нѣтъ ясныхъ доказательствъ существованія различныхъ до противоположности воззрѣній на божество, привязанныхъ къ именамъ Эло-

---

[1]) Наприм. 2 Цар. VII 23. Давидъ говоритъ здѣсь о Богѣ въ общемъ смыслѣ духовнаго существа, правящаго народами, хотя и обращается къ Богу Израилеву.

[2]) По Шрадеру, еврейскому Elohim на клинническихъ надписяхъ отвѣчаетъ ассирійское Jlou. Die Keilinschriften und d. Alte Testament. I, 1.

гимъ и Іегова. Не осталось въ Библіи и въ ея исторіи никакихъ слѣдовъ борьбы между этими предполагаемыми, существенно-различными доктринами, никакихъ недоразумѣній, которыя были бы связаны съ употребленіемъ того или другаго имени. Весьма трудно объяснить отсутствіе этой борьбы и этихъ недоразумѣній, если предположить, что имя Элогимъ заключало въ себѣ политеистическое понятіе о божествѣ и слѣдовательно подавало поводъ къ соблазну и заблужденію, противъ чего естественно должны были возставать іеговисты и всѣ послѣдователи чистаго ученія о Богѣ. Самая гипотеза о двухъ доктринахъ возникла изъ соображеній не историческихъ, а филологическихъ и вообще апріорныхъ. Отъ этого нельзя найти у сторонниковъ этой теоріи даже несомнѣннаго, общепринятаго критерія для различенія въ Библіи мѣстъ элогистическихъ отъ іеговистическихъ. Одни, какъ Аструкъ, Фатеръ и Эйхгорнъ, элогистическимъ памятникомъ признаютъ тѣ отдѣлы Пятокнижія, гдѣ Богъ называется исключительно Элогимъ, а іеговистическимъ—тѣ отдѣлы, гдѣ исключительно употребляется имя Іегова. Другіе же думаютъ, что употребленіе именъ Іегова и Элогимъ еще не можетъ служить вполнѣ характернымъ признакомъ того или другаго воззрѣнія и что нужно сверхъ того обращать вниманіе на другія особенности языка и на сходство или несходство идей извѣстнаго отдѣла съ тѣмъ или другимъ, т. е. іеговистическимъ или элогистическимъ воззрѣніемъ. По мнѣнію же нѣкоторыхъ, какъ отчасти и сказано уже, книги Моисеевы составлены изъ многаго множества различныхъ отрывковъ совершенно независимыхъ одинъ отъ другаго и только механически связанныхъ между собою и собранныхъ въ одно цѣлое. Но если различеніе между элогистическими и іеговистическими отдѣлами основано между прочимъ на сходствѣ идей съ элогистическимъ или іеговистическимъ воззрѣніемъ, то очевидно теорія о двухъ доктринахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ страдаетъ тѣмъ, что въ логикѣ называется circulus in demonstrando. Воззрѣніе элогистическое или іеговистическое привязано было къ именамъ Элогимъ и Іегова, а между тѣмъ оно узнается по другимъ признакамъ, и между

прочимъ по соотвѣтствію съ нимъ тѣхъ или другихъ идей, содержащихся въ томъ или другомъ отдѣлѣ Библіи. Какъ же узнать соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе этихъ идей съ тѣмъ или другимъ воззрѣніемъ, когда само это воззрѣніе только предполагается и когда о немъ заключаютъ на основаніи различныхъ именъ божества, къ которымъ оно непосредственно привязано? Не значитъ ли это доказывать тѣмъ, что составляетъ предметъ доказательства, искать критерія въ томъ, что еще не доказано, опредѣлять искомое тѣмъ, что еще ищется? Въ этомъ отношеніи критики, предполагающіе бытіе двухъ воззрѣній въ Ветхомъ Завѣтѣ, допускаютъ такую же апріорность и такой же произволъ въ своихъ заключеніяхъ, какъ и тюбингенская школа въ своей критикѣ новозавѣтныхъ писаній. Подлинность и время написанія извѣстнаго апостольскаго посланія опредѣляютъ воззрѣніемъ, заключающимся въ этомъ посланіи, а само это воззрѣніе (предполагаемое) опредѣляется, по крайней мѣрѣ должно опредѣляться, самимъ этимъ разбираемымъ посланіемъ. Отъ этого точно также и тюбингенцы, дѣйствуя на основаніи однихъ и тѣхъ же началъ, расходятся другъ съ другомъ до рѣзкихъ противорѣчій въ сужденіяхъ о времени явленія той или другой новозавѣтной книги. Предположеніе же тѣхъ изъ ветхозавѣтныхъ экзегетовъ, которые допускаютъ смѣшеніе нѣсколькихъ элогистическихъ или іеговистическихъ отрывковъ въ одномъ и томъ же отдѣлѣ Библіи не даетъ никакихъ сколько нибудь опредѣленныхъ началъ для различенія воззрѣній, не говоря уже о томъ, что вмѣстѣ съ этимъ оно устраняетъ возможность всякой послѣдовательности и стройности въ содержаніи и изложеніи ветхозавѣтныхъ книгъ, чего не отрицаютъ и многіе изъ самихъ этихъ критиковъ. Во всякомъ случаѣ необходимо признать, что прочныхъ и ясныхъ, вполнѣ дознанныхъ, фактическихъ основаній нѣтъ для этой теоріи. Съ другой стороны, въ самой Библіи имя Элогимъ ясно отличается отъ понятія о божествахъ языческихъ, хотя и употребляется иногда въ общемъ отвлеченномъ смыслѣ и объ этихъ божествахъ. То по меньшей мѣрѣ достовѣрно, что идолопоклонство считалось одинаково противнымъ почитанію Elohim,

какъ и почитанію Jehovah [1]) и цари еврейскіе, проникнутые истинно теократическимъ духомъ, низвергали на высотахъ статуи Ваала и Астарты (Ascherim), (3 Цар. XIV, 23, 24. XV, 12. 13), но иногда щадили тѣ высоты, которыя были посвящены Elohim (4 Цар. XII, 3). Тоже доказываетъ и отъ древности употребляемое о богахъ языческихъ слово: Elilim (אֱלִילִים) въ противоположность Elohim и значащее: ничтожные или ничтожество [2]). Необходимо предположить по меньшей мѣрѣ, что Elohim не было понятіемъ политеистическимъ, тождественнымъ съ языческимъ представленіемъ о богахъ, или близкихъ къ этому представленію.

Самое употребленіе въ Библіи именъ Іегова и Элогимъ доказываетъ, что между понятіями, заключонными въ нихъ, нѣтъ существеннаго различія, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ политеизма и моно-

---

[1]) Указаніе на это находимъ въ книгѣ Судей: Гедеонъ, разрушая жертвенникъ Ваала, ставитъ жертвенникъ Іеговѣ, называя его: «Іегова Шаломъ» (VI, 24—27); сыны Израилевы, впавшіе въ идолопоклонство, представляются дѣлающими злое предъ очами Господа (Іеговы)—(XIII, 1); а далѣе говорится, что истуканъ, сдѣланный Михою, стоялъ во все то время, пока домъ Божій, т. е. Кивотъ Завѣта, Beth ha Elohim (בֵּעַת־הָאֱלֹהִים) находился въ Силомѣ (XXIII, 31), значитъ, идолослуженіе противопоставляется почитанію Elohim.

[2]) Очевидно, здѣсь игра словъ или сходныхъ звуковъ. Въ сопоставленіи съ Elohim—понятіемъ истиннаго Бога—боги ложные называются: Elilim, т. е. небоги или боги ничтожные. Слово это, по однимъ уменьшительное отъ El богъ, (во можественномъ Elim. Дан. XI, 36. אֵל אֵלִים богъ боговъ) и значитъ божки, т. е. боги, не имѣющіе никакой силы. По другимъ, оно сложное изъ אַל—ничто и множественнаго אֵלִים отъ אֵל тоже что אַל־אֵלִים и значитъ: *не-боги*. Въ первомъ словопроизводствѣ оно—въ сопоставленіи съ Elohim отвѣчаетъ нѣмецкому Götze въ сопоставленіи съ Gott; въ послѣднемъ—оно тоже, что въ нашемъ языкѣ *убогъ*, *убогіе* и у малороссіянъ: *небогъ*, небога, т. е. ничего не имѣющіе, жалкіе (небожчикъ, покойникъ, человѣкъ не существующій) въ противоположность слову богатъ, которое отъ слова: богъ, какъ и латинское dives отъ Deus, divus. Значеніе этого Elilim въ противоположность Elohim въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ напрcм. Пс. XCV, 5. XCVI, выступаетъ очень ясно. Elilim встрѣчается уже въ книгѣ Левитъ XIX, 4. XXVI, 1. Эвальдъ признаетъ это выраженіе очень древнимъ, онъ опровергаетъ также и мнѣніе недавно явившееся по поводу Гимоврійскихъ надписей въ Journal Asiatique 1872, о томъ, будто Elilim первоначально было тождественно по значенію съ Elohim. См. Ewald, Gesch. B. II, 100, и Die Lehre der Bibel v. Gott. B. II, S. 263.

теизма. Есть дѣйствительно мѣста или небольшіе отдѣлы, гдѣ исключительно встрѣчается то или другое имя [1]), но таких мѣстъ не много. Бо́льшею же частію и въ древнѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта попеременно встрѣчается то и другое имя и они чередуются между собою. А иногда, что еще замѣчательнѣе, оба имени стоятъ вмѣстѣ и рядомъ — Jehovah-Elohim. И это очень не рѣдко [2]). Очевидно, это значило, что Іегова есть тотъ же Элогимъ. Очень трудно въ самомъ дѣлѣ объяснить это совмѣстное употребленіе и соединеніе двухъ именъ Божіихъ, если предположить, что они содержали въ себѣ понятія разнородныя до противоположности, каковы понятія политеистическія и монотеистическія. Еслибы мы согласились даже съ новѣйшими критиками и экзегетами, что это смѣшанное и поперемѣнное употребленіе въ Библіи именъ Элогимъ и Іегова есть слѣдствіе интерполяціи, новѣйшихъ вставокъ, что іеговистъ, позднѣе жившій, имя Элогимъ по мѣстамъ замѣнялъ именемъ Іегова или рядомъ съ Элогимъ ставилъ и Іегова, то и тогда слѣдовало бы признать, что ни въ его понятіи, ни въ понятіи народа, которому читались св. книги, Элогимъ и Іегова не были различны до противоположности. Это значило бы только, что понятіе Элогимъ ниже понятія Іегова, не болѣе. Іеговистъ, убѣжденный, что Элогимъ заключаетъ въ себѣ языческое политеистическое представленіе о Богѣ, не могъ, по крайней мѣрѣ не долженъ былъ ставить его рядомъ и вмѣстѣ съ именемъ Іегова.

Другія основанія, на какихъ утверждается мнѣніе о существенномъ различіи или противоположности между понятіями Элогимъ и Іегова, именно тѣ обстоятельства, при которыхъ открыто Моисею имя Іеговы,—такъ же мало доказательны. Въ книгѣ Исходъ имя Іегова

---

[1]) Въ древнѣйшей изъ книгъ Моисеевыхъ—Бытія—такія мѣста встрѣчаются только въ началѣ ея. Арно представляетъ слѣдующую таблицу употребленія въ книгѣ Бытія именъ Elohim и Jehovah. Элогимъ: Быт. I, 11, 3; VI, 9—22; VII, 11—16; VIII, 1—19, IX, 1—17. Jehovah: Бытія IV. VI, 1—8; VII, 1—5; VII, 6—10; VIII, 20—22; XI, 1—9.

[2]) Въ самой книгѣ Бытія: XI. 4; III, 24.

повидимому представляется именемъ совершенно новымъ и въ первый разъ открытымъ Моисею [1]). Но такъ только повидимому. Въ эпоху явленія Моисея, въ качествѣ пророка, и избранія его на служеніе народу Божію, имя Іегова не было безусловно новымъ. Въ имени самой матери пророка Моисея, Іохаведы (Іокебедъ) [2]), какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ именахъ, упоминаемыхъ въ книгѣ Бытія [3]), видятъ, что́ и справедливо, указаніе на имя Іеговы [4]). А въ книгѣ

[1]) На этомъ, между прочимъ, основаніи заключаютъ, что въ книгѣ Бытія имя Іеговы можетъ быть объяснено только тѣмъ, что Моисей-іеговистъ внесъ его въ элогистическіе мемуары, изъ которыхъ составлена эта книга, или замѣнилъ имъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имя Элогимъ. Вообще въ употребленіи этого имени въ древнѣйшей книгѣ находятъ видимое противорѣчіе съ тѣмъ, что говорится объ открытіи имени Іегова въ VI главѣ книги Исходъ.

[2]) יוֹכֶבֶד—cujus gloria est Jehovah. Исх. VI, 20.

[3]) Тоже находятъ и въ другихъ именахъ, принадлежащихъ древнимъ библейскимъ родамъ, перечисляемыхъ въ 1 Паралип. II, 25, VII, 8; IV, 18. Achija Abija, Bithija. Oehler. lib. cit. S. 148.

[4]) Oehler въ статьѣ объ имени Іегова (въ R. Encyklop. für Theolog. v. Herzog. B. VI) замѣчаетъ также, что было бы невѣроятно предполагать, что Моисей, являясь евреямъ въ качествѣ пророка, посланнаго Богомъ отцовъ ихъ, принесъ имъ совершенно неизвѣстное для нихъ имя этого Бога. А Эвальдъ въ самой формѣ имени Jahveh находитъ доказательство его глубокой до-Моисейской древности. Яснаго корня для этого имени въ еврейскомъ языкѣ указать нельзя, что едвали могло бы быть, еслибы имя это стало извѣстнымъ только со времени Моисея. Gesch. II, 147. То обстоятельство, что это имя въ древнихъ пѣсняхъ (въ пѣсни прямо по исходѣ изъ Египта Исх. XV, 2. XVII, 16) употреблялось уже въ сокращенной формѣ Jah, доказываетъ, по его мнѣнію, что употребленіе его было издавна извѣстно (по крайней мѣрѣ въ левитскихъ фамиліяхъ). Die Lehre der Bibel v. Gott. II, S. 336. Справедливость требуетъ замѣтить, что относительно производства יָהּ существуетъ и другое мнѣніе, по которому оно не сокращеніе изъ Jehovah, удержавшее двѣ начальныя или начальную и конечную буквы этого имени, а самостоятельное коренное и древнѣйшее сравнительно съ Jehovah имя Божіе на ряду съ El. Оно не разъ встрѣчается и послѣ въ Псалмахъ, особенно въ словѣ: аллилуія. Пс. CVI, 1. CXI, 1. CXII, 1. CXIII, 1. Нѣкоторые производили его отъ נָאָה convenit (Deus enim convenit et sibi, et nobis). Достовѣрнѣе, что корень его, какъ и слово Iehovah въ הָוָה быть. Если, впрочемъ, оно есть первоначальное и древнѣйшее сравнительно съ Jehovah имя одного корня и однороднаго значенія, то это не ослабляетъ, а подтверждаетъ нашу мысль о томъ, что имя Іегова не было безусловно новымъ для народа, когда провозвѣщалъ его Моисей.

Бытія прямо говорится, что имя Господа (Іеговы) было извѣстно еще ближайшимъ потомкамъ Сиѳа. Когда родился сынъ его Эносъ, *тогда стали призывать имя Господа*, т. е. Іеговы (Быт. IV, 26). Правда, въ книгѣ Исходъ (VI, 2 — 3), гдѣ описывается явленіе Іеговы Моисею, мы читаемъ: *И говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я Господь (Іегова). Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ: Богъ всемогущій* (El Schaddai), *а съ именемъ Господь* (Іегова) *не открылся имъ.* Но та же книга даетъ намъ возможность согласить кажущееся разногласіе въ библейскихъ сказаніяхъ о времени открытія имени Іегова. Она даетъ намъ понять, что провозглашеніе имени Іегова при явленіи Бога Моисею въ купинѣ было не столько открытіемъ новаго имени Божія, сколько выясненіемъ или открытіемъ новыхъ для народа свойствъ Божіихъ. Мѣста въ Исх. III, 15. VI, 3 очевидно стоятъ въ аналогіи съ XXXIII, 19 и XXXIV, 6, а здѣсь провозглашеніе предъ Моисеемъ имени Іегова отождествляется съ возвѣщеніемъ славы Божіей или съ раскрытіемъ великихъ и славныхъ свойствъ Бога Израилева. *Я проведу предъ тобою*, говорится здѣсь, *всю славу Мою и провозглашу имя Іеговы предъ тобою* (XXXIII, 19). *И прошелъ Іегова предъ лицемъ его* (Моисея) *и возгласилъ: Господь, Господь* (Іегова, Іегова), *Богъ человѣколюбивый и милосердый, долготерпѣливый и многомилостивый и истинный* (XXXIV, 6). На этомъ основаніи мы имѣемъ право дать слѣдующее объясненіе сказанію о томъ, что Богъ не открывался патріархамъ съ именемъ Іегова. Онъ являлся имъ по преимуществу, какъ Schaddai, т. е. Богъ силы, но свойствъ его, заключонныхъ въ имени Iehovah, они еще не знали и не сознавали, хотя и знали или могли знать имя Іеговы. Значеніе для евреевъ этого славнаго имени открылось только со времени явленія Моисеева законодательства. Нѣтъ такимъ образомъ никакой несообразности въ предположеніи, что имя Іегова не было неизвѣстно и до Моисея; но со времени посольства его оно получило особое высокое и для всѣхъ открытое значеніе [1]). Оно заключало въ себѣ понятіе о томъ же

[1]) Эвальдъ находитъ вѣроятнымъ, что имя Іегова было въ преимущественномъ

Богѣ, который назывался именемъ Элогимъ, но уясняло Его великія и славныя свойства, прежде неизвѣстныя или малоизвѣстныя.

Правда и то, что имя Іегова у евреевъ было окружено таинственностію; его нельзя было произносить; ему приписывалась даже, какъ извѣстно, чудодѣйственная сила [1]). Но изъ этого также произвольно было бы дѣлать выводъ къ тому, что имя это отъ начала заключало въ себѣ воззрѣніе, совершенно отличное отъ древняго еврейскаго ученія о Богѣ и потому недоступное для пониманія массы народа, а составлявшее достояніе немногихъ адептовъ совершенно новой доктрины, скрывавшихъ отъ большинства народа и самое имя, къ которому привязано было ихъ новое ученіе и окружавшихъ его таинственностію. Этотъ страхъ къ имени Іегова принадлежитъ уже позднѣйшимъ временамъ іудейства и не имѣетъ для себя основаній въ исторіи Моисеева законодательства. Имя Іегова торжественно открывалось не для таинственнаго умолчанія о немъ, а для вѣчнаго памятованія объ Іеговѣ (Исх. III, 15). Въ книгѣ Второзаконія оно называется *славнымъ и страшнымъ* (XXVIII, 58), но въ томъ же очевидно смыслѣ, какъ и въ книгѣ Исходъ (XXXIII, 19), т. е. что чрезъ него или въ немъ открылись величіе Божіе, славныя и страшныя свойства Бога Израилева. Въ началѣ естественное чувство благоговѣнія и опасенія употребить имя Божіе всуе развилось въ мистическій страхъ предъ именемъ Іеговы уже послѣ эпохи плѣна Вавилонскаго и по всей вѣроятности подъ вліяніемъ той же иноземной мистической теософіи, которой обязана своимъ происхожденіемъ и іудейская кабалла; а затѣмъ раввинство начало искать оправданія

употребленіи въ томъ родѣ, отъ котораго произошелъ Моисей, давшій потомъ этому имени всеобщее и открытое значеніе. Но нѣтъ основаній для такого ограниченія въ употребленіи имени Іегова одною фамиліей, за исключеніемъ того развѣ, что на это имя есть указаніе въ имени матери Моисея. Ewald. Gesch. II, 148.

[1]) Позднѣйшіе евреи даже чудеса Спасителя объясняли изъ того, что Онъ похитилъ будто бы священное имя Іеговы, скрытое въ ковчегѣ и затѣмъ исчезнувшее; обладанію этимъ же священнымъ именемъ приписывалось и пріобрѣтеніе Соломономъ мудрости.

и основанія для этого страха въ ложномъ и насильственномъ толкованіи (Лев. XXIV, 16) [1]).

Но если имя Элогимъ не принадлежитъ политеистическому воззрѣнію, то что̀ оно значитъ въ сопоставленіи съ именемъ Іегова и какое вообще значеніе имѣло это послѣднее имя среди другихъ именъ Божіихъ, если отъ начала у евреевъ сохранялась вѣра въ истиннаго Бога, что̀ значитъ и попеременное употребленіе въ Библіи именъ Іегова и Элогимъ, если между ними не было существеннаго различія? Очевидно, для полнаго рѣшенія нашего вопроса необходимо рѣшеніе и этихъ вопросовъ частнѣйшихъ.

Мы говорили уже, что древнія имена Божіи у евреевъ сходны съ названіями Бога у всѣхъ семитическихъ народовъ. Еврейское Eloah, по Эвальду [2]), было первымъ и древнѣйшимъ словомъ для обозначенія понятія о Богѣ у семитовъ. El и Elijon, по его мнѣнію, есть уже дальнѣйшее сокращеніе изъ Eloah. Значеніе этого слова, какъ мы видѣли, очень просто, но оно содержитъ въ себѣ истинное воззрѣніе на божество. Богъ есть міровая власть, могущество, безъ котораго не возможно было бы ни бытіе вселенной, ни продолженіе ея существованія. Въ этомъ простомъ первичномъ понятіи евреевъ о божествѣ заключалось уже implicite и отрицаніе политеизма съ его миѳологіею, связывавшею представленіе о Богѣ

---

[1]) Съ точностію трудно опредѣлить время, когда явилось запрещеніе употреблять имя Іегова, но все приводитъ къ заключенію, что это было не ранѣе эпохи плѣна. По іудейскимъ преданіямъ, во время втораго храма имя Іеговы произносилось только первосвященникомъ при благословеніи народа въ день всепрощенія, а со времени смерти Симона Праведнаго; т. е. съ первой половины III-го столѣтія предъ Рожд. Христ. оно стало замѣняться словомъ: Adonai (Oehler. Teolog. d. alt. Test. Th. I. S. 140). Эвальдъ предполагаетъ, что школа Эздры сдѣлала запрещеніе употреблять священнѣйшее имя Іеговы и установила при чтеніи самой Библіи произносить вмѣсто его другое имя. Это было имя Adonai или Adonaina—нашъ Господь, какъ уже замѣчено было объ этомъ (Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. II. Erste Hälfte. S. 342—345).

[2]) Тамъ же S. 328—330. Онъ предполагаетъ, что слово это принадлежитъ еще тому времени, когда семиты не распались на отдѣльныя народныя вѣтви и есть слово семитическаго «перво-народа» (Urvolk), и что всѣ сходныя съ этимъ слова въ названіяхъ Бога уже производныя отъ Eloah.

съ явленіями природы и съ ограниченными по могуществу силами. Это общее понятіе силы и могущества, заключонное въ нарицательныхъ именахъ Божіихъ—Eloah и El, выяснялось собственными частнѣйшими именами Бога, когда нужно было указать на отличіе истиннаго Бога отъ боговъ ложныхъ, языческихъ. Частнѣйшія названія Бога выражали ту же идею могущества, но рѣзче, выпуклѣе и яснѣе. Таковы названія El Elijon и El Schaddai, съ которыми мы встрѣчаемся уже въ древнѣйшей изъ свящ. еврейскихъ книгъ. Богъ Мельхиседека, вышедшаго на встрѣчу Аврааму, называется Богомъ вышнимъ, очевидно въ отличіе отъ боговъ ханаанитянъ, среди которыхъ этотъ священникъ былъ чтителемъ Бога истиннаго. Богъ его былъ *Богомъ вышнимъ*, *владыкою неба и земли* (Быт. XIV, 18, 19), не то, что другіе боги язычества [1]). Тоже значеніе (въ общемъ) имѣло и названіе El Schaddai, подъ которымъ, по свидѣтельству книгъ Бытія и Исходъ, призывали Бога еврейскіе праотцы [2]). El Schaddai—Богъ крѣпкій и сильный, очевидно противополагается языческимъ Elilim—богамъ ничтожнымъ, лишонныкъ и самобытности, и дѣйствительнаго могущества. Множественное Elohim, заключая въ себѣ то-же понятіе, что и Eloah и El, съ одной стороны, какъ мы видѣли изъ филологическаго значенія, указываетъ на божество какъ на господствующую въ мірѣ силу вообще, съ другой—на полноту жизни въ божествѣ. Оно предполагаетъ съ этой послѣдней стороны, что въ Богѣ множество силъ; оно даетъ понять, что жизнь божества есть

---

[1]) Ставятъ вопросъ о томъ, существовало ли различіе въ вѣрованіяхъ Авраама и Мельхиседека, но благословеніе праотца евреевъ Мельхиседекомъ во имя Бога вышняго, котораго затѣмъ самъ Авраамъ отождествляетъ съ Іеговою (Быт. XIV, 22. Господь Іегова. Богъ всевышній, владыка неба и земли) устраняетъ этотъ вопросъ.

[2]) Эвальдъ находитъ въ имени Schaddai форму, далеко отступающую отъ позднѣйшихъ формъ Еврейскаго языка и видитъ въ ней остатокъ, отрывокъ или обломокъ (Bruchstück) рѣчи, принадлежащей самой древней эпохѣ. Со временъ Моисея это имя, по его словамъ, совсѣмъ уже исчезаетъ. D. Lehre d. Bibel v. Gott. B. II. S. 334.

нѣчто неисчерпаемое и неизслѣдимое. Значеніе этого слова, какъ общаго термина для названія божества или божественной силы, не исключаетъ собою и этого послѣдняго значенія. То и другое въ этомъ словѣ заключаются. А своеобразное употребленіе этого имени въ извѣстныхъ уже намъ случаяхъ, т. е. несогласованіе подлежащаго съ сказуемымъ, даетъ основаніе къ заключенію, въ высшей степени замѣчательному съ богословской точки зрѣнія, что это имя указываетъ на единство въ жизни божества при множествѣ силъ въ Богѣ и при безграничной полнотѣ Его жизни. Множественное, полное необъятнаго величія въ бытіи и въ своихъ свойствахъ, а равно и въ своей дѣятельности, является, какъ единое и нераздѣльное. Какъ бы то ни было, признавать или не признавать такой отвлеченный и богословскій смыслъ въ имени Элогимъ, когда оно стоитъ съ предикатомъ въ единственномъ числѣ, во всякомъ случаѣ форма эта представляется въ высшей степени замѣчательною и своеобразною. Но среди всѣхъ этихъ именъ божества выдѣляется *славное и страшное*, какъ оно называется въ Моисеевыхъ книгахъ, имя Іеговы. Первоначальное, непосредственное значеніе этого имени, какъ мы уже сказали, связано съ идеей вѣчнаго и неизмѣннаго бытія. Іегова есть Богъ, всегда вѣрный себѣ и неизмѣнный: *Я буду, который буду*. Онъ есть существо, которое стоитъ выше условій времени; Его бытіе мыслится въ каждый моментъ времени, но по преимуществу подъ формою времени будущаго, какъ жизнь, незнающая конца, какъ бытіе неопредѣлимое. Это Богъ *сокровенный* (Ис. XLV, 15) въ смыслѣ жизни неопредѣлимой и неизслѣдимой. Возвышающееся надъ условіями времени бытіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ бытіе ни отъ чего независящее, нетолько самосущее, но и самоопредѣляемое [1]). Внѣ Его и кромѣ Его нѣтъ никого и ничего, что было бы источникомъ жизни; въ Немъ одномъ полнота бытія и самоблаженства. Таковъ глубокій метафизическій смыслъ, скрытый въ этомъ, въ высшей степени знаменатель-

---

[1]) Тоже, что въ Апокал. I, 8, *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ Παντοκράτωρ.*

номъ названіи Бога, торжественно открытомъ Моисею. Имя это было дѣйствительно и славно, и страшно, сравнительно съ другими именами. Сила и владычество Elohim и El въ Iehovah открывались, какъ сила неизслѣдимая, безконечная, какъ жизнь недомыслимая, ничего общаго неимѣющая съ бытіемъ человѣка и всего міра. Жизнь самого человѣка сравнительно съ этимъ независимымъ источникомъ бытія казалась ничтожествомъ. Ничтожные боги язычества—Elilim становились еще болѣе ничтожными въ сравненіи съ Іеговою, Богомъ вѣчнымъ и самосущимъ.

Но эти отвлеченныя понятія о вѣчномъ и неизмѣнномъ бытіи божества, открытыя Моисею, когда онъ избирался въ пророка и вождя еврейскаго народа, содержали въ себѣ ближайшимъ образомъ указаніе на вѣрность Бога евреевъ обѣтованіямъ, даннымъ ихъ праотцамъ. Неизмѣнность Божія служила доказательствомъ, что Богъ не оставитъ своего народа, выполнитъ свои обѣтованія. Таковъ ближайшій, непосредственный смыслъ этого имени, по связи рѣчи. *Такъ скажи сынамъ Израилевымъ,* говоритъ Богъ Моисею въ отвѣтъ на его сомнѣнія и на вопросъ о имени Бога, отъ лица котораго онъ посылается, *Господь* (Іегова) *Богъ отцевъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова послалъ меня къ вамъ. Вотъ имя Мое на вѣки* (Исх. III, 15). Такимъ образомъ вѣчный и неизмѣнный Іегова является, какъ Богъ обѣтованій, данныхъ этимъ праотцамъ, какъ Богъ, который намѣренъ извести евреевъ изъ Египта и освободить ихъ отъ рабства, какъ Богъ охранитель и руководитель ихъ въ будущемъ. И съ этой стороны имя Іегова открывало Израильтянамъ новыя свойства ихъ Бога, обязывавшія ихъ къ славѣ Его имени. Ихъ Богъ есть Богъ Спаситель. Такія именно свойства Божіи были провозглашены предъ Моисеемъ когда Богъ открывалъ ему свое славное имя: *Господь, Господь* (Іегова, Іегова) *Богъ человѣколюбивый и милосердый.... сохраняющій милость въ тысячи родовъ* (Исх. XXXIV, 6. 7). Словомъ, вѣчный и неизмѣнный Іегова сравнительно съ Elohim и El есть Богъ въ исторіи, Богъ откровенія, провидящая сила, управляющая судьбою

еврейскаго народа и направляющая ее неизмѣнно къ своимъ высокимъ и вѣчнымъ цѣлямъ [1]).

---

[1]) Эвальдъ, не отвергая метафизическихъ понятій о самобытности божества, заключающихся въ имени Іегова, тѣмъ не менѣе съ силою настаиваетъ на этомъ послѣднемъ понятіи объ Іеговѣ, какъ Богѣ обѣтованій и откровенія, и замѣчаетъ, что обычный переводъ Jehjeh ascher jehjeh и Jahveh не вполнѣ выражаетъ смыслъ этихъ именъ, непосредственно связанныхъ съ понятіемъ о неизмѣнности божественныхъ обѣтованій, данныхъ еврейскому народу. Своеобразная форма имени Jahveh или Jehovah, по его словамъ, вся объясняется изъ связи рѣчи и изъ того, что имя Бога служитъ отвѣтомъ на возраженіе и сомнѣніе Моисея. На сомнѣніе, выраженное Моисеемъ, Богъ отвѣчаетъ: *Я буду съ тобою* (Исх. III, 12); на вопросъ объ имени: *Я буду, который буду* (ст. 14), т. е. Я тотъ, который неизмѣнно буду, или неизмѣненъ въ своихъ обѣтованіяхъ. За тѣмъ *Я* измѣняется въ *Онъ*, первое лицо въ третье, изъ Jehjeh образуется Jahveh и становится именемъ Бога: *такъ скажи сынамъ Израилевымъ:* Jahveh, т. е. тотъ, который говоритъ о себѣ, что онъ «будетъ, который будетъ», *послалъ меня къ вамъ*. Греческіе переводчики, по мнѣнію Эвальда, передавая: Jehjeh ascher jehjeh словами: ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν и Jahveh: ὁ ὤν увлеклись видимымъ сходствомъ словъ съ знакомыми имъ воззрѣніями Александрійской (Египетско-Греческой) философіи о Самосущемъ, нашли здѣсь отзвуки такъ извѣстной имъ теософіи. «Я сущій», или «Я есмь, который есмь»,—выраженіе, конечно, имѣющее глубокій смыслъ, но въ Библіи нѣтъ словъ и выраженій, тождественныхъ съ нимъ или ему вполнѣ соотвѣтственныхъ. Die Lehre der Bibel v. Gott. B. II S. 337. 338. Взглядъ Эвальда, съ которымъ нельзя не согласиться, замѣчателенъ въ томъ отношеніи, что онъ доказываетъ совершенную своеобразность и оригинальность имени Jahveh или Jehovah, и, если мы прежде замѣчали, что еврейскаго Jehovah нельзя изводить не только отъ египетскаго Joh, но и отъ вавилонскаго jao, то теперь къ этому должны прибавить, что и по этимологическому своему значенію и по смыслу, имъ указываемому, слово Jehovah совершенно своеобразно и отлично отъ другихъ однозвучныхъ съ нимъ именъ, какъ доказываетъ это и Максъ Миллеръ (Vorlesung. Üb. Vergleich. Religions—Wissenschaft. Erste Hälfte. III. 1874). «Нѣтъ слова, нѣтъ формы слова въ такой степени чисто еврейскихъ, какъ это Jahveh или Jehovah. Библія никогда не знала Индѣйскаго Svajamthu—самосущій, на которое смотрятъ, какъ на древнѣйшую по времени явленія форму того, что въ Ветхомъ Завѣтѣ было извѣстно подъ именемъ Jehovah», замѣчаетъ Эвальдъ (Ibid. S. 338). Что касается впрочемъ до извѣстности имени Іегова у нѣкоторыхъ изъ семитическихъ народовъ, близкихъ къ евреямъ, то мы говорили уже, что оно ассиріанами заимствовано и не есть ихъ собственное слово (Т. II, 280). Шрадеръ на основаніи недавно открытыхъ клинических надписей, находитъ возможнымъ допустить, что имя Іегова дѣйствительно было извѣстно и другимъ народамъ. Такъ, по его словамъ, на одной изъ надписей (Нимродова у Лэйярда) встрѣчается имя царя Ja-u-bi-di, т. е. Jahubidh. Этотъ-же самый

Такое различіе въ значеніи Элогимъ и Іегова даетъ возможность до извѣстной степени еще частнѣе опредѣлить нетолько смыслъ именъ Божіихъ, употребляемыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но и объяснить ихъ попеременное здѣсь употребленіе. Богословы уже давно обратили вниманіе на своеобразное значеніе именъ Элогимъ и Іегова, и, исходя изъ него, пытались уяснить самое употребленіе этихъ именъ въ томъ или другомъ отдѣлѣ Библіи.

Если Іегова есть Богъ откровенія, Богъ въ исторіи, Богъ завѣта или союза съ еврейскимъ, избраннымъ народомъ, то Элогимъ— Богъ въ природѣ, Богъ общаго, естественнаго союза, общая, провидящая сила, Богъ въ смыслѣ—творца и зиждителя вселенной. Если Іегова есть Богъ откровенія, то Онъ Богъ благодатныхъ даровъ, податель освященія и духовнаго обновленія. Онъ же и Судія истинный и царь избраннаго народа. Элогимъ въ соотвѣтствіе съ этимъ—Богъ податель общихъ даровъ природы, владыка общихъ міровыхъ силъ. Весьма многое дѣйствительно объясняется въ библейскомъ употребленіи именъ Элогимъ и Іегова именно съ такой точки зрѣнія. Этимъ объясняется прежде всего и самое употребленіе имени Элогимъ о богахъ язычества, какъ въ смыслѣ общаго понятія о божествѣ, такъ и въ смыслѣ общекосмической силы, какою по преимуществу являлись боги для язычника. Іегова напротивъ нигдѣ не употребляется, когда говорится о Богѣ въ общемъ значеніи, тѣмъ болѣе въ рѣчи, обращонной къ язычнику или отъ лица язычника [1]. Элогимъ является въ первыхъ

царь, на другой надписи (Цилиндръ-Хорсабадскій) называется, что замѣчательно, J-lu-bi-di, т. е. jlubidh. Ясно, что имя Jahu было именемъ бога и замѣнялось другимъ именемъ jlu или jl (Подобное было и у евреевъ: Іоакимъ назывался и Еліакимъ. 4 Цар. XXIII, 34). Но и допуская это, Шрадеръ, какъ и Эвальдъ, имя Іегова признаетъ словомъ чисто или специфически еврейскаго происхожденія, замѣчая, что только въ еврейскомъ языкѣ можно находить удовлетворительное этимологическое объясненіе этого слова. По его мнѣнію, какъ это было въ обычаѣ у народовъ древности, ассирійцы взяли въ свой пантеонъ еврейскаго Jahveh, который для нихъ былъ богъ, въ числѣ многихъ другихъ боговъ, нисколько не сближаясь съ евреями въ вѣрѣ и въ понятіи о Богѣ. Schrader, Die Keilinschriften. S. 4. 5.

[1]) Исключеніе встрѣчается только въ книгѣ пророка Іоны. На вопросъ своихъ

строкахъ 1-й книги, какъ творецъ и созидатель вселенной, міръ творитъ (bara) Онъ—Элогимъ (Быт. I, 1). Но при первомъ явленіи обѣтованій о сѣмени жены Элогимъ открывается, какъ Іегова: Іеhovah Elohim т. е. не въ качествѣ просто творца міра и промыслителя въ общемъ естественномъ значеніи этого слова, а въ качествѣ особой, новой нравственной силы. Замѣчательно въ самомъ дѣлѣ, что и время, съ котораго начали призывать имя Іеговы, опредѣляется эпохой, когда съ рожденіемъ Сиѳа раскрылась надежда на спасеніе отъ сѣмени жены (Быт. IV, 26) [1]. Творческая сила и величіе, замѣчаетъ Беккъ, является здѣсь, какъ особое φανέρωσις, по слову Апостола [2]. Точно также и въ той же книгѣ Бытія имя Іегова упоминается вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь о явленіяхъ милости и благости Божіей или объ осужденіи за грѣхъ (XXII, 14. XVI, 13. XXIV, 52. XV, 1. 2. 18. III, 8. 9. 13. 14. 23. IV, 9. 10. VI, 3). Правда, утверждать рѣшительно, чтобы этому взгляду соотвѣтствовали всѣ разности въ употребленіи именъ Іегова и Элогимъ, значило бы заключать отъ частнаго къ общему и, можетъ быть, преувеличивать дѣло; но есть мѣста, въ которыхъ разность, изъясняемая указанною точкою зрѣнія, оправдывается со всею очевидностію. Таковы особенно два мѣста, въ которыхъ слова одни и тѣже, а между тѣмъ въ одномъ стоитъ Элогимъ, а въ другомъ Іегова: *Боже! Боже духовъ всякой плоти* (Чис. XVI, 22); *Господь Богъ духовъ всякой плоти* (тамъ же, XXVII, 16). Во второмъ изъ этихъ мѣстъ говорится объ избраніи Іисуса Навина въ вождя народа и здѣсь употреблено Іегова; въ первомъ же, гдѣ рѣчь идетъ о страшной смерти Корея, Даѳана и Авирона, поглощонныхъ землею, употреблено Элогимъ. Здѣсь Богъ является, какъ общая міровая сила; тамъ, какъ податель особыхъ благодатныхъ даровъ.

спутниковъ на морѣ пророкъ отвѣчаетъ, что онъ чтитель Господа (Іеговы) Бога небесъ (I, 9); но далѣе, гдѣ говорится о Богѣ отъ лица ниневитянъ или въ отношеніи къ ниневитянамъ (III, 5. 10) уже не употребляется имя Іегова.

[1] См. объ этомъ у Hävernick. Einleitung. Th. II, S. 211.

[2] Beck. Die christliche Lehr-Wissenschaft. Th. 1. S. 66. 1875.

Замѣчательно также, что особая, спасающая сила и помощь Божія большею частію подается Ангеломъ Іеговы, который служитъ такимъ образомъ однимъ изъ проявленій милующей и спасающей силы Божіей (Быт. XVI, 10. XXII, 11. XLVIII, 16. Исх. III, 2. XXIII, 20. XXXIII, 14. Суд. XIII, 18. 22). Этотъ Ангелъ Іеговы, Его конкретное проявленіе, носитъ на себѣ Его имя (Исх. XXIII, 21), а иногда совершенно отождествляется съ Іеговою (Исх. XXXIII, 2. 14. Ис. LXIII, 9).

Вообще говоря, вопросъ объ употребленіи въ Библіи именъ Элогимъ и Іегова требовалъ бы особенной разработки, не съ этимологической только или филологической, но въ связи конечно съ нею и съ чисто богословской точки зрѣнія [1]). На сколько ни были бы близки или далеки отъ истины, а по всей вѣроятности очень близки, сдѣланныя до-нынѣ попытки къ уясненію причинъ различнаго употребленія именъ Іегова и Элогимъ, то несомнѣнно, что употребленіе того и другаго имени у св. писателей далеко не безразлично и даетъ основаніе предполагать, что они руководились въ этомъ случаѣ мыслію о различныхъ свойствахъ Божіихъ и разныхъ обнаруженіяхъ божественной дѣятельности въ мірѣ и человѣческой жизни. Не входя въ частный богословскій анализъ по этому поводу, Эвальдъ въ своихъ разсужденіяхъ объ именахъ божества въ Ветхомъ Завѣтѣ замѣчаетъ однакоже, что въ продолженіи очень долгаго времени библейскіе писатели съ строгимъ и „тонкимъ" различеніемъ употребляли имена Элогимъ и Іегова и считали недостаткомъ рѣчи поставить то или другое имя на несоотвѣтственномъ ему мѣстѣ [2]). Тонкость эта въ различеніи обусловливалась тѣмъ значеніемъ имени Іегова, которое давалось понятіемъ о Богѣ, изрекшемъ законъ на

---

[1]) Беккъ въ цитованномъ сочиненіи (S. 62) приводитъ изъ Этингера (Oetinger) справедливыя сожалѣнія о томъ, что въ системахъ богословскихъ почти не давалось мѣста разсужденію объ этомъ: Cur theologi divisiones exstantissimas scripturae de Deo, ut Aelohim et Jehovah haud receperunt in systemata sua? Cur eruditi ad talia eruenda tam sunt diffiales et morosi? Quaest. Theolog.

[2]) Lib. cit. II. S. 337.

Синаѣ. Если для насъ нынѣ, когда библейскій языкъ пересталъ быть живымъ языкомъ, трудно уловить и опредѣлить всѣ особенности въ значеніи именъ Элогимъ и Іегова, то въ общемъ по крайней мѣрѣ смыслъ того и другаго имени можетъ быть понятенъ и указанъ [1]).

Но своеобразная форма имени Элогимъ въ его отношеніи къ Іегова, замѣчательная съ чисто-богословской точки зрѣнія, обращаетъ на себя вниманіе, въ виду изложеннаго выше значенія этого имени, и съ точки зрѣнія психологической и исторической. Множественное Элогимъ, неопредѣленно указывая на полноту жизни въ Богѣ, представляется вполнѣ соотвѣтствующимъ психическому состоянію человѣка въ ту отдаленную эпоху, когда это слово было общеупотребительнымъ именемъ божества. Въ эту древнѣйшую эпоху, когда притомъ первобытная религія пришла въ забвеніе, когда всюду почти распространенъ былъ политеизмъ, истинное понятіе о Богѣ не могло открываться во всей своей полнотѣ; постепенно и не вдругъ оно уяснялось для человѣческаго сознанія. Элогимъ и выражаетъ этотъ печальный моментъ истиннаго взгляда на божество, которое представляется полнотою жизни, но еще неопредѣленною. Свойства Бога, особенно нравственныя, еще не открыты и не уяснены. Самъ Богъ представляется человѣку, какъ неопредѣлимое множество, хотя и единое въ дѣйствіи. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ полнаго вниманія мысль Бекка, который видитъ въ формѣ Элогимъ именно такую ступень въ познаніи Бога и разсматриваетъ значеніе этой формы исключительно съ гносеологической или психической точки зрѣнія. „Единство выраженія: Elohim—между монотеизмомъ или политеизмомъ (Die Einheit des Ausdrucks Elohim zwieschen Monotheismus und Politheismus),

---

[1]) Еслибъ мы вполнѣ понимали эти особенности въ значеніи того и другаго имени, то разгадали бы, можетъ быть, и причину употребленія ихъ въ Библіи. Одною потребностію слога или простою случайностію, какъ нѣкоторые думали, нельзя никакъ объяснить этой разности въ употребленіи того и другаго имени. Это можетъ быть допущено развѣ только въ приложеніи къ тѣмъ мѣстамъ, въ которыхъ оба имени на малыхъ разстояніяхъ одно отъ другаго—чередуются между собою.

говоритъ онъ, указываетъ на ихъ общій исходъ въ познаніи Бога. Монотеизмъ многоразличіе признаетъ внутри божества—въ конкретномъ единствѣ, тогда какъ политеизмъ—внѣ Бога въ многоразличіи явленій міра. Elohim—есть глубокомысленная форма, уцѣлѣвшая отъ богопознанія первобытнаго времени. Это, по его словамъ, переходъ изъ области „Бога невѣдомаго“ и отъ совершеннаго невѣдѣнія о Богѣ къ познанію Бога, граница, отдѣляющая познаніе Бога живаго отъ боговъ суетныхъ (Дѣян. XIV, 25. XVII, 23). Это базисъ для истиннаго слова о Богѣ, первое проявленіе того естественнаго богопознанія, когда, по слову Апостола, *разумное Божіе дѣлается явнымъ человѣку*. Не изъ политеизма возникла эта форма, а есть остатокъ первоначальнаго истиннаго понятія о Богѣ. Она множественна, но въ тоже время и единична. Множественная въ субъектѣ, она въ предикатѣ объединяетъ понятіе о Богѣ. Таково употребленіе ея въ Библіи. Божество, представляющееся субъективно множественнымъ, объективно—въ бытіи и дѣйствіи—является, какъ единство. Оно сначала познается, какъ τὸ θεῖον вообще, открывается человѣку, какъ творческая сила, какъ ἀΐδος δύναμις во многоразличныхъ явленіяхъ міра [1]).

Такимъ образомъ Элогимъ есть низшая форма познанія Бога, сравнительно съ Іегова и, если бы раціоналистическая экзегетика на этомъ остановилась, не изводя ея изъ политеизма, она была бы совершенно права. Въ Элогимъ заключено истинное понятіе о Богѣ единомъ, но безъ особаго раскрытія его внутреннихъ, особенно нравственныхъ свойствъ. Элогимъ есть по преимуществу творческая сила міра, вѣчная, безмѣрно возвышающаяся надъ всѣми силами природы, первый фазисъ въ познаніи Бога невидимаго подъ формою

[1]) Beck. Die christl. Lehr-Wissenschaft. Theil. 1. S. 62—64. 1875. Необходимо замѣтить впрочемъ, что Беккъ мысль свою доводитъ до крайностей, предполагая, что Elohim не заключаетъ въ себѣ прямой положительной противоположности политеизму и что эта первобытная форма понятія о Богѣ, сама въ себѣ глубокомысленная, могла подать поводъ къ мечтательнымъ политеистическимъ представленіямъ. См. ibidem.

творца и зиждителя природы и міровой видимой жизни. Іегова есть слово уже о внутренней личной жизни божества, какъ существа независимаго и самобытнаго и о Его внутреннихъ нравственныхъ свойствахъ. Онъ есть сила, нравственно провидящая, спасающая, милующая и направляющая судьбы человѣка къ своимъ вѣчнымъ цѣлямъ. Это—Богъ по преимуществу еврейскаго народа, но не въ смыслѣ національнаго партикуляризма, а въ томъ смыслѣ, что этотъ народъ Онъ избралъ въ орудіе своего откровенія. Это—Богъ Израиля, „нашъ Господь", Adonainu, какъ говорили послѣ евреи (и въ этомъ отношеніи есть доля истины въ раціоналистическихъ мнѣніяхъ), но Онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и единственный истинный Богъ вселенной. El Elijon и El Schaddai представляютъ собою понятія, посредствующія между Elohim и Jehovah. Въ El Elijon выясняется содержаніе того понятія, которое заключается въ Elohim, какъ противоположнаго политеизму; выраженіе это указываетъ, что истинный Богъ выше природы, выше видимаго міра. А имя El Schaddai, подъ какимъ открывался Богъ праотцамъ, заключаетъ въ себѣ понятіе могущества и силы, защищающей и охраняющей вѣрныхъ своимъ благословеніемъ и своею помощію; оно приближалось уже къ понятію Іегова, потому что указывало отчасти и на нравственныя свойства Божіи, хотя и не касалось еще внутренней жизни Божіей [1]).

Таково значеніе Элогимъ въ отношеніи къ Іегова, какъ оказывается изъ филологическихъ и экзегетическихъ изслѣдованій объ употребленіи этихъ именъ въ Библіи. Менѣе состоятельнымъ и довольно произвольнымъ представляется тотъ отвѣтъ на вопросъ, какой давало нѣкогда прежнее средневѣковое богословіе. Но, противорѣча всѣмъ нынѣ принятымъ мнѣніямъ и добытымъ научными изслѣдованіями результатамъ, и это древнее мнѣніе, высказанное

---

[1]) По Деличу (Comment. zu Genesis, 17, 1) Elohim есть Богъ, дающій бытіе природѣ и охраняющій ее, а El Schaddai—Богъ, вынуждающій природу производить то, что вопреки ея закону и служитъ высшимъ, нравственнымъ цѣлямъ.

помимо лингвистическихъ изслѣдованій и соображеній, заключаетъ въ себѣ свою часть истины. Множественное Elohim своимъ неопредѣленнымъ указаніемъ на полноту жизни въ Богѣ, которая оставалась еще сокровенною, потому что Богъ былъ *вѣдомъ* только какъ творецъ міра или въ Его отношеніи къ міру, могло дѣйствительно указывать и на тайну троичности. Мы имѣемъ право въ этомъ самомъ первомъ словѣ Библіи о Богѣ видѣть и указаніе на ея послѣднее слово о немъ, въ этой низшей формѣ библейскаго понятія о божествѣ находить прикровенное содержаніе самыхъ высшихъ представленій о немъ. То общее значеніе имени Элогимъ, по которому оно употребляется и въ приложеніи къ ангеламъ и богамъ язычества, не можетъ служить противорѣчіемъ этому взгляду. Общее значеніе этого слова даетъ широкое содержаніе заключающемуся въ немъ понятію [1]).

Беккъ несмотря на то, что Элогимъ сближаетъ съ политеизмомъ, не находя въ этомъ имени прямаго ему противорѣчія, также признаетъ въ Elohim „тѣнь“ ученія о троичности. Оно есть по его замѣчанію σκιά (тѣнь) того, что въ Евангеліи явилось, какъ πλήρωμα въ ученіи о Богѣ [2]).

Сводя такимъ образомъ все, что представляютъ научныя изслѣдованія о значеніи Элогимъ въ отношеніи къ Іегова, мы находимъ, что это имя божества въ Ветхомъ Завѣтѣ не есть слѣдъ политеистическихъ вѣрованій, а заключаетъ въ себѣ истинное понятіе о единомъ Богѣ, хотя первоначальное, неопредѣленное и низшее сравнительно съ Іегова. Въ немъ мы видимъ вмѣсто повода

---

[1]) Особенно нужно сказать это о тѣхъ мѣстахъ Библіи, гдѣ, какъ въ исторіи творенія человѣка, Элогимъ представляется совѣтующимся съ самимъ собою, какъ бы съ множественною личностію: *Сотворимъ человѣка*, или: *Адамъ сталъ какъ одинъ отъ насъ*. Быт. I, 26. III, 22. Здѣсь по преимуществу обращаетъ на себя вниманіе эта своеобразная форма рѣчи. Объясняютъ ее большею частію образностію рѣчи, снятою съ того, что бывало и бываетъ на совѣтахъ царя, но и этотъ образъ не исключаетъ собою возможности находить здѣсь то прикровенное значеніе, какое придавали этому мѣсту древніе отцы и учители церкви.

[2]) Beck. Die Christlische Lehr-Wissenschaft. Th. I. S. 65.

къ возраженію противъ истины библейскаго вѣроученія скорѣе свидѣтельство о соотвѣтственности библейскихъ понятій съ психическимъ состояніемъ человѣка древней эпохи, доказательство той мудрой постепенности въ раскрытіи понятій о Божествѣ, какую необходимо предполагать въ исторіи божественнаго откровенія.

Епископъ Хрисанѳъ.

Астрахань.
Іюля 25. 1875 г.

(Окончаніе въ слѣдующихъ номерахъ).

О правилахъ кароагенскаго собора

(Соборы бывшіе до Аврелія кароагенскаго епископа).

Въ ряду помѣстныхъ соборовъ, принятыхъ VI вселенскимъ соборомъ въ канонъ церковныхъ правилъ, находятся правила собора кароагенскаго. При самомъ поверхностномъ взглядѣ на эти правила и при бѣгломъ знакомствѣ съ ихъ содержаніемъ нельзя не замѣтить, что они не составляютъ произведенія одного какого-либо собора, бывшаго въ извѣстное время, а принадлежатъ многимъ различнымъ соборамъ, слѣдовавшимъ одинъ за другимъ въ разное время и по разнымъ предметамъ. Осязательное подтвержденіе сей мысли находится въ самыхъ правилахъ, изъ коихъ въ нѣкоторыхъ содержатся ясныя указанія на другіе соборы, постановившіе извѣстныя правила. Такъ въ 3 правилѣ говорится о какомъ-то „прежде бывшемъ соборѣ“, на которомъ было разсуждаемо объ образѣ воздержанія и чистоты необходимыхъ для лицъ священнаго сана; въ 16 содержится ссылка „на опредѣленія древнихъ соборовъ“; въ 43 говорится о положеніяхъ иппонійскаго собора, не требующихъ исправленія и объ извлеченіи изъ дѣяній сего собора; въ 59 предлагается опредѣленное на соборѣ, бывшемъ въ Капуѣ; въ 63 дѣлается ссылка на опредѣленіе иппонійскаго собора; а въ 68 упоминается объ опредѣленіи предшествовавшаго собора относительно донатистовъ, крещенныхъ въ малолѣтствѣ; въ 104 говорится о соборѣ кароагенскомъ, въ 123 указывается прямо соборъ противъ ереси Пелагія и Целестія. Всѣ эти указанія не оставляютъ ни ма-

лѣйшаго сомнѣнія въ той мысли, что при образованіи всего состава правилъ карѳагенскаго собора не только были приняты въ соображеніе, но и служили непосредственнымъ источникомъ другіе соборы. Впрочемъ, еслибы и не встрѣчалось приведенныхъ указаній въ разсматриваемыхъ правилахъ, самое богатство и разнообразіе ихъ содержанія, касающагося разныхъ предметовъ, обращавшихъ на себя вниманіе карѳагенской церкви въ разное время, свидѣтельствуютъ, что эти правила не могутъ быть признаны произведеніемъ одного собора. Мысль о постепенномъ и послѣдовательномъ составѣ правилъ карѳагенскаго собора съ ясностію выражена въ нашей „Книгѣ правилъ святыхъ апостоловъ, соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и святыхъ отецъ“, именно въ приложенномъ къ 121 правилу карѳагенскаго собора примѣчаніи, въ которомъ сказано, что „Карѳагенскій соборъ, котораго правила здѣсь совокуплены, не есть единовременный соборъ, но цѣпь ежегодныхъ соборовъ африканскихъ епископовъ, держанныхъ подъ предсѣдательствомъ карѳагенскаго епископа“ [1]).

Какъ приведенное примѣчаніе, такъ и вышепоименованныя ссылки и указанія только удостовѣряютъ, что принятыя въ канонъ церковныхъ правилъ „правила карѳагенскаго собора“ суть сводъ постановленій не одного, но многихъ карѳагенскихъ соборовъ; но тоже примѣчаніе и тѣже ссылки и указанія не объясняютъ ни того, какіе именно соборы принимали участіе въ составленіи разсматриваемыхъ правилъ, ни того, сколько и какія именно правила карѳагенскаго собора были составлены тѣмъ или другимъ соборомъ, по какому поводу и въ какое время. Отсутствіе подобнаго разъясненія въ самыхъ правилахъ дѣлаетъ перечисленные вопросы предметомъ научнаго изслѣдованія.

Въ то время, какъ въ западной историко-канонической литературѣ вопросъ о происхожденіи и составѣ правилъ карѳагенскаго собора изслѣдовался и изслѣдуется съ рѣдкою тщательностію [2]), въ

---

[1]) Книга прав. св. апост., соб. и св. от. стр. 381.

[2]) Въ настоящемъ случаѣ заслуживаетъ упоминанія: Petri de Morca,—Dis-

нашей отечественной богословско-канонической литературѣ означенный вопросъ не обращалъ на себя серьознаго и тщательнаго вниманія даже тѣхъ лицъ, которымъ представлялся прямой поводъ разсмотрѣть оный вопросъ по возможности обстоятельно. Имѣемъ въ виду составителя „Опыта курса церковнаго законовѣдѣнія“ архимандрита Іоанна, бывшаго впослѣдствіи епископомъ смоленскимъ. Полагая, что пріуготовительные труды къ установленію полной и твердой системы церковнаго законовѣдѣнія должны состоять прежде всего въ тщательномъ изученіи его разнообразныхъ источниковъ и что, посему, первая часть „Опыта курса церковнаго законовѣдѣнія“ должна содержать въ себѣ обозрѣніе основныхъ каноническихъ источниковъ церковнаго права, именно: правилъ апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ въ томъ видѣ и составѣ, какъ они издревле приняты вселенскою церковію и составляли ея каноны [1]), почтенный авторъ какъ относительно другихъ спорныхъ и нерѣшенныхъ въ наукѣ Церковнаго права вопросовъ вовсе не сказалъ своего мнѣнія, такъ и при объясненіи въ ряду каноническихъ источниковъ Церковнаго права правилъ карѳагенскаго собора ограничился слѣдующимъ замѣчаніемъ:

«Въ первые вѣка христіанства процвѣтала знаменитая церковь африканская. Обширностію паствы она почти превосходила пространство другихъ древнихъ церквей христіанскихъ, такъ что еще при святомъ Кипріанѣ въ ней было до 200 епархій, а въ IV вѣкѣ болѣе трехъ сотъ. Карѳагенъ—главный городъ всей Африки обширностію, богатствомъ, славою уступалъ только Риму; онъ же былъ и средоточіемъ церковнаго управленія. Поэтому въ Карѳагенѣ, кромѣ ежегодныхъ соборовъ, какъ и въ другихъ африканскихъ городахъ, были весьма часто чрезвычайные соборы, на которыхъ собирались епископы со всѣхъ частей Африки. Изъ этихъ соборовъ важнѣйшій принятъ съ своими постановленіями въ канонъ вселенской церкви. Онъ былъ въ первой половинѣ V вѣка (419—426 г.). Здѣсь были прочитаны правила собора Никейскаго и подтверждены для соблюденія въ церкви африканской; собраны правила прежнихъ африканскихъ собо-

---

sertatio de veteris collectionibus canonum, apud Gollandium «De vetustis collectionibus et collectoribus canonum Sylloge», p. 69—92.—Ibidem: Fratrum Ballerinorum, Dissertatio de vetustis tam editis quam ineditis collectionibus canonum...

[1]) См. опытъ кур. цер. законов. т. I, предисловіе, стр. V—VI.

ровъ, разсмотрѣны и приведены въ одинъ составъ для единообразнаго исполненія ихъ по всей мѣстной церкви. Это самое собраніе африканскихъ правилъ принято въ общій канонъ на Трульскомъ соборѣ, подъ однимъ именемъ кареагенскаго собора».

Въ подстрочномъ примѣчаніи къ послѣднему мѣсту пояснено: «въ западныхъ латинскихъ сборникахъ правила разныхъ африканскихъ соборовъ помѣщаются раздѣльно. Потому самому, что африканскія въ общемъ канонѣ правила собраны изъ разновременныхъ соборовъ тамошней церкви, весьма многія правила одного содержанія повторяются въ разныхъ мѣстахъ, многія также относятся къ одному и тому же предмету, только съ разныхъ сторонъ» [1]).

Въ приведенныхъ словахъ съ ясностію и рѣшительностію высказана одна и именно слѣдующая мысль: принятыя въ канонъ правила кареагенскаго собора представляютъ собою сводъ правилъ разныхъ африканскихъ соборовъ, которые были собраны и подтверждены для соблюденія въ церкви африканской важнѣйшимъ изъ ея соборовъ, бывшимъ въ 419—426 г. О томъ же, когда были и какіе именно тѣ соборы, которыхъ постановленія вошли въ составъ правилъ кареагенскаго собора, сколько и какія именно правила были постановлены тѣмъ или другимъ соборомъ, авторъ не только не сказалъ, но и оставилъ эти вопросы совершенно безъ вниманія. Подобный пробѣлъ, дѣлая трудъ преосвященнаго Іоанна недостаточнымъ въ настоящемъ случаѣ, требуетъ необходимаго пополненія.

Къ сожалѣнію, не восполнилъ означеннаго пробѣла и не отнесся къ нему съ должнымъ вниманіемъ и покойный профессоръ московскаго университета Н. К. Соколовъ. Обозрѣвая въ своемъ введеніи въ Церковное право древній церковный канонъ, т. е. вселенскіе и помѣстные соборы, постановленія которыхъ послужили источникомъ и основаніемъ сего канона, авторъ въ своихъ замѣчаніяхъ о кареагенскомъ соборѣ ограничился такимъ общимъ указаніемъ:

«Подъ этимъ именемъ въ «книгѣ правилъ» помѣщенъ сводъ постановленій различныхъ соборовъ, бывшихъ въ африканской церковной области, начиная отъ 390 и по 426 г. Большая часть этихъ соборовъ, именно отъ Гиппонскаго 393 г. происходила подъ предсѣдательствомъ Аврелія, епископа кареагенскаго въ митрополіи области. Важнѣйшіе изъ соборовъ, правила которыхъ приняты въ

---

[1]) Опытъ курса церк. законов. т. II, стр. 123—124.

церковный канонъ были въ 390, 393 (Иппонскій); 397, 401, 402, 403, 407, 418 и 419».

Въ подстрочномъ примѣчаніи къ приведенному указанію, авторъ на основаніи сличенія нашего собранія съ западными представилъ хронологическій порядокъ правилъ по соборамъ [1]). Если бы были вполнѣ правильны указанія покойнаго профессора, то и въ такомъ случаѣ самая общность, бѣглость и краткость съ какими они сдѣланы не могутъ удостовѣрить самаго невзыскательнаго и довѣрчиваго читателя. Въ ученомъ же сочиненіи, подобный пріемъ изложенія не только не умѣстенъ, но и не совсѣмъ безопасенъ, особенно въ вопросахъ спорныхъ и рѣшаемыхъ различно, каковъ именно настоящій вопросъ. Авторъ видимо или не хотѣлъ или не имѣлъ времени ближе заняться предметомъ. Подобное отношеніе къ настоящему предмету дѣлаетъ то, что вопросъ о „правилахъ карѳагенскаго собора" остался въ томъ же положеніи и въ „лекціяхъ по церковному праву", въ какомъ онъ былъ представленъ въ „Опытѣ курса церковнаго законовѣдѣнія".

Если съ такими необстоятельными и въ тоже время скудными свѣдѣніями о занимающемъ насъ предметѣ мы встрѣчаемся въ нашей отечественной учено-канонической литературѣ; то нисколько не богаче въ этомъ отношеніи и литература греческая, къ области которой принадлежатъ труды признаваемыхъ первоклассными въ православномъ мірѣ канонистовъ и толкователей церковныхъ правилъ: Аристина, Зонары и Вальсамона. По мнѣнію этихъ канонистовъ, именно Зонары и Вальсамона, карѳагенскій соборъ, котораго правила приняты въ канонъ церковныхъ правилъ, былъ въ царствованіе Гонорія и Ѳеодосія младшаго въ присутствіи 217 епископовъ, собрав-

---

[1]) Вотъ этотъ порядокъ: прав. 2—13 изъ соб. 390 г.; прав. 14—33, 44—58 изъ соб. 393 г. (Иппонск.); прав. 59—67 изъ соб. 397 г.; 34—36, 68—96 изъ соб. 401 г.; прав. 97—101 изъ соб. 402 г.; прав. 102—103 изъ соб. 403 г. прав. 104 изъ соб. 404 г. 105 изъ соб. 405 г.; прав. 106—110 изъ соб. 407 г.; прав. 120 изъ соб. 408 г.; прав. 121 изъ соб. 409 г.; прав. 37, 123—141 изъ соб. 418 г.; прав. 1, 42, 142—147 изъ соб. 419 г.; прав. 38—41 изъ соб. 421 г. Изъ лекцій по церков. праву. Моск. 1874. ст. 138—139.

шихся изъ Африки и принадлежащихъ къ ней мѣстъ подъ предсѣдательствомъ Аврелія епископа кароагенскаго [1]). Не много больше свѣдѣній о кароагенскомъ соборѣ находится и въ греческомъ Пидаліонѣ, въ которомъ сказано, что святый и помѣстный кароагенскій соборъ собирался въ 418 или 419 г. по Рождествѣ Христовомъ въ двѣнадцатый годъ правленія Гонорія въ Римѣ и восьмой годъ царствованія Θеодосія младшаго въ Константинополѣ подъ предсѣдательствомъ Аврелія епископа кароагенскаго. Этотъ соборъ собирался преимущественно противъ Пелагія и его ученика Целестія и противъ Доната, а также по дѣлу Аппіарія пресвитера Сикки и продолжался цѣлыхъ шесть лѣтъ, начиная съ 418 и кончая 424 г. Во время этого собора смѣнились въ Римѣ три папы: Зосима, Вонифатій и Целестинъ. Послѣ многихъ изслѣдованій и разсужденій по означеннымъ предметамъ на этомъ соборѣ изложено 141 правило относительно церковнаго благочинія и благоустройства [2]). Руководствуясь замѣчаніями греческаго Пидаліона румунскій митрополитъ Андрей Шагуна въ своемъ „краткомъ изложеніи каноническаго права“, при обозрѣніи церковнаго законодательства, всѣ правила Кароагенскаго собора приписываетъ девятому помѣстному собору, бывшему, по его словамъ, въ Кароагенѣ въ 418—424 г. [3]).

Собранныя нами въ русской и греческой литературѣ по церковному праву свѣдѣнія о правилахъ кароагенскаго собора ясно показываютъ, что вопросъ о настоящемъ предметѣ не только не рѣшенъ удовлетворительно, но и не затронутъ надлежащимъ образомъ, и что въ виду скудости и спутанности представленныхъ свѣдѣній, изслѣдованіе и разсмотрѣніе настоящаго вопроса представляется въ высшей степени полезнымъ и необходимымъ, хотя бы для восполненія остающагося въ этомъ случаѣ пробѣла въ русской и греческой литературѣ.

Независимо отъ приведенныхъ соображеній, изслѣдованіе и раз-

---

1) Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανον. Ῥάλλη καὶ Ποτλῆ т. III стр. 286.

2) Πηδάλιον,—издан. 1841 г. стр. 271.

3) Кратк. излож. канонич. прав. стр. 474.

смотрѣніе вопроса о правилахъ карѳагенскаго собора получаетъ каноническую важность и научный интересъ. Въ первомъ случаѣ потому, что означенныя правила составляли въ извѣстное время почти единственный, руководственный кодексъ законодательства древнѣйшей, славнѣйшей и многочисленнѣйшей церкви, которая трудами собственныхъ представителей развила свою особую дисциплину, свои особые церковные обычаи, свое до извѣстной степени самостоятельное право, словомъ, церкви, которая можетъ послужить образцомъ для церквей нашего времени въ самостоятельномъ развитіи и рѣшеніи вопросовъ ихъ внутренней церковной жизни. О важности этихъ правилъ, независимо отъ заключающагося въ нихъ всеобъемлющаго и всесторонняго разъясненія вопросовъ церковнаго устройства и практики, свидѣтельствуетъ самый способъ ихъ происхожденія, а равно и обширность распространенія ихъ на востокѣ и западѣ христіанской церкви. Относительно происхожденія разсматриваемыхъ правилъ нужно сказать, что въ Африкѣ и именно въ карѳагенской церкви болѣе, чѣмъ во всякой другой, было живо сознаніе началъ соборнаго устройства христіанской церкви и, вслѣдствіе сего, въ дѣйствительности больше, чѣмъ гдѣ либо, была развита соборная форма управленія дѣлами церкви. Собиравшіеся одинъ послѣ другаго африканскіе соборы не только дѣлали свои самостоятельные вклады въ общую сокровищницу мѣстнаго церковнаго законодательства, но и повторяли постановленія прежнихъ соборовъ, безъ всякаго указанія не только на источникъ этихъ постановленій, а даже и на историческія обстоятельства, послужившія поводомъ къ извѣстному постановленію. Вслѣдствіе сего происходило то, что получивши свое начало на одномъ изъ предшествовавшихъ соборовъ, каноны становились извѣстными на другомъ послѣдующемъ, и отъ него получали законодательную санкцію, что соборы, вовсе не постановившіе никакихъ правилъ, представляются издателями извѣстныхъ каноновъ. Относительно обширности распространенія разсматриваемыхъ правилъ слѣдуетъ сказать, что карѳагенскія правила, вскорѣ послѣ ихъ окончательнаго происхожденія, сдѣлались извѣстными въ другихъ мѣ-

стахъ и проникли какъ въ западныя такъ и восточныя собранія церковныхъ правилъ. Нося имя или „африканскихъ каноновъ“ или названіе „правилъ карѳагенскаго собора“—эти каноны помѣщались въ древнихъ сборникахъ церковныхъ правилъ, притомъ такъ, что въ однихъ изъ означенныхъ сборниковъ „африканскіе каноны“ прерываютъ собою рядъ правилъ греческихъ соборовъ, въ другихъ „правила карѳагенскаго собора“ непосредственно примыкаютъ къ канонамъ греческихъ соборовъ. Приэтомъ, вслѣдствіе того, что африканскіе соборы, правила которыхъ приняты въ канонъ, обыкновенно, повторяли въ своихъ постановленіяхъ правила прежнихъ соборовъ, безъ указанія на ихъ источникъ, собиратели, въ свою очередь, или опускали подобныя повторенія, считая ихъ излишними, или оставляли правила подлинника на своемъ мѣстѣ безъ измѣненія. Подобное обстоятельство, объясняя, какимъ образомъ постановленные на одномъ африканскомъ соборѣ каноны сдѣлались извѣстны и дошли до насъ съ именемъ другаго раскрываетъ, почему въ разныхъ сборникахъ не только показано неодинаковое число каноновъ одного и того же собора, но и пріурочены къ одному собору каноны разновременныхъ и различныхъ соборовъ. Тоже обстоятельство, по сознанію лучшихъ знатоковъ настоящаго предмета, дѣлаетъ особенно затруднительнымъ удачное и правильное воспроизведеніе ряда африканскихъ соборовъ, принятыхъ въ канонъ. Вообще нужно сказать, что въ происхожденіи, составѣ и послѣдующей исторической судьбѣ правилъ карѳагенскаго собора представляется такъ много неяснаго, смѣшаннаго, неопредѣленнаго и противорѣчиваго, что самые лучшіе изслѣдователи настоящаго предмета расходятся и противорѣчатъ другъ съ другомъ въ своихъ выводахъ и заключеніяхъ, руководствуясь часто одними и тѣми же данными. Все это, оправдывая наше намѣреніе—подвергнуть настоящій предметъ посильному разбору и разсмотрѣнію, напередъ гарантируетъ насъ отъ строгихъ упрековъ, еслибы наше изслѣдованіе оказалось въ какомъ-либо отношеніи недостаточнымъ и неполнымъ.

Первыя и ближайшія данныя къ рѣшенію настоящаго вопроса безъ сомнѣнія должны представить древнія собранія церковныхъ пра-

вилъ, въ которыхъ прежде другихъ были помѣщены правила кареагенскаго Собора, притомъ, если не на основаніи оригинала дѣяній тѣхъ африканскихъ соборовъ, которыхъ каноны вошли въ составъ правилъ кареагенскаго Собора, то по крайней мѣрѣ по руководству ближайшаго и древнѣйшаго списка съ названнаго оригинала.

По свидѣтельству Маассена, правила африканскихъ соборовъ въ болѣе или менѣе самостоятельномъ видѣ находятся въ слѣдующихъ пяти собраніяхъ: въ собраніи Діонисія Малаго, также въ собраніяхъ манускриптовъ—Парижскаго, Вюрцбургскаго, Альбинскаго (Albi) и Диссиаго (Diessen) съ тою особенностію, что собраніе манускриптовъ Диссиаго смотритъ на соборъ 419 г., какъ на источникъ для отдѣльныхъ, содержащихся въ немъ соборовъ, подобно собранію Діонисія, тогда какъ другія собранія различествуютъ въ этомъ пунктѣ съ собраніемъ Діонисія. Изъ поименованныхъ собраній мы имѣемъ подъ руками лишь собраніе Діонисія, отпечатанное Христофоромъ Юстелліемъ въ его „Bibliotheca juris canonici veteris“ въ I томѣ на стр. 141—170.

Діонисіевское собраніе африканскихъ соборовъ или карфагенскихъ правилъ имѣетъ слѣдующій внѣшній видъ. Оно озаглавливается: „Incipit Synodus apud Carthaginem Africanorum, qui constituit canones, numero CXXXVIII. Непосредственно за симъ заглавіемъ слѣдуютъ краткія свѣдѣнія о времени собора 419 г. и присутствовавшихъ на немъ старѣйшихъ епископахъ и прологъ разсужденій послѣднихъ, оканчивающійся изложеніемъ Никейскаго символа, читаннаго на томъ же соборѣ. Самые каноны изложены каждый съ особымъ заглавіемъ, соотвѣтствующимъ содержанію, и по большей части представляютъ изреченія того или другаго епископа, присутствовавшаго на соборѣ: „Avrelius episcopus dixit; Fortunatus episcopus dixit; Felix episcopus dixit etc. Счотъ же самыхъ каноновъ совершенно расходится съ принятымъ въ нашей книгѣ правилъ и нѣкоторые каноны Діонисія по своему содержанію соотвѣтствуютъ нѣсколькимъ правиламъ, содержащимся въ книгѣ правилъ, тогда какъ въ другихъ наши правила раздѣлены на нѣсколько

канововъ. Вслѣдствіе такихъ сокращеній и раздѣленій число Карѳагенскихъ правилъ простирается у Діонисія только до 133, тогда какъ въ книгѣ правилъ до 147. Карѳагенскіе каноны Діонисія оканчиваются подписями присутствовавшихъ на соборѣ 217 епископовъ и папскихъ легатовъ. Послѣ сихъ подписей подъ числами 134—137 помѣщены у Діонисія посланіе всего Африканскаго собора къ Вонифатію, папѣ Римскому, посланіе Кирилла Александрійскаго къ африканскому собору, присланное съ никейскими канонами, переведенными съ греческаго на латинскій пресвитеромъ Иннокентіемъ, посланіе Аттика Константинопольскаго къ тому же собору, экземпляръ Никейскаго символа и посланіе Африканскаго собора къ папѣ Целестину, каждое подъ особымъ числомъ. Какъ самые каноны, такъ и означенныя къ нимъ приложенія, по смыслу вышеприведеннаго нами заглавія, представляются произведеніемъ одного собора, бывшаго въ Карѳагенѣ въ двѣнадцатый годъ царствованія Гонорія и восьмой Ѳеодосія, между тѣмъ въ изложеніи канововъ перечисляются другіе соборы африканской области, которые были во время Аврелія карѳагенскаго епископа и которыхъ каноны повторены на семъ соборѣ [1]). Однихъ этихъ замѣчаній достаточно

---

[1]) Такъ послѣ непрерывнаго ряда 33 канововъ, которые въ самомъ codex'ѣ собранія отдѣлены отъ другихъ, имѣющихъ здѣсь особое заглавіе: «Tituli canonum diversorum conciliorum Africanae provinciae» (pag. 109), помѣщено слѣдующее замѣчаніе: «Recitata sunt etiam in ista synodo diversa concilia universae provinciae Africae, transactsi temporibus Avrelii Carthageniensis episcopi celebrata». Вслѣдъ за этимъ примѣчаніемъ говорится о соборѣ, бывшемъ въ иппонійской области во время императора Ѳеодосія и Абундауія, дѣянія котораго впрочемъ не были записаны потому, что постановленное на семъ соборѣ было одобрено въ выше приведенныхъ канонахъ, также о соборѣ Карѳагенскомъ, бывшемъ во время Гонорія и Аркадія, на которомъ были избраны легаты изъ проконсульской африки (episcopi proconsulares) для посольства къ собору адруменскому, и за тѣмъ о соборѣ карѳагенскомъ же, бывшемъ при консулахъ Цезаріѣ и Аттикѣ, на которомъ было постановлено многое (multa sunt constituta). Между канонами 46 и 47 снова встрѣчается перерывъ, гдѣ говорится о соборѣ карѳагенскомъ, бывшемъ при Кесаріи и Аттикѣ, на которомъ было постановлено, чтобы епископы не путешествовали за море безъ форменной грамоты отъ примата, за тѣмъ о карѳагенскомъ же соборѣ при Гоноріѣ, Евтихі-

къ тому, чтобы заключить, что Діонисій Малый, помѣщая въ своемъ собраніи правила карѳагенскаго собора, на основаніи имѣвшихся у него подъ руками актовъ карѳагенскаго собора 419 г., размѣстилъ ихъ такъ, что первые 33 канона представляются у него при-

---

анѣ, на которомъ Епигоній и Валентій были выбраны послами къ императору съ ходатайствомъ о прибѣгающихъ къ церкви и, наконецъ, о соборѣ въ консульство Стилихона, на которомъ было положено отправить посольство къ римскому и медіоланскому епископамъ о дѣтяхъ, крещенныхъ еретиками и къ императору съ просьбою объ уничтоженіи остатковъ язычества и о многихъ другихъ предметахъ. Послѣ 65 канона упоминается о Карѳагенскомъ соборѣ при консулахъ Викентіѣ и Фравитѣ, на которомъ было читано посланіе Анастасія римскаго о томъ, чтобы православные епископы увѣщали донатистовъ. Послѣ 89 канона говорится о Мелевитскомъ соборѣ въ царствованіе Аркадія и Гонорія, на которомъ утверждены предшествовавшія опредѣленія. Послѣ 90 канона упоминается о Карѳагенскомъ соборѣ въ царствованіе императора Ѳеодосія и Руморида, на которомъ было принято, чтобы епископы снабжали (egerent) тѣхъ, которые отправлены послами за море. Послѣ 92 упоминается о соборѣ Карѳагенскомъ, бывшемъ при императорѣ Гоноріѣ, который отправилъ посольство къ гражданскимъ начальникамъ противъ донатистовъ, снабженное наставленіемъ содержащимся въ непосредственно слѣдующемъ за симъ 93 канонѣ. За этимъ канономъ слѣдуетъ указаніе на Карѳагенскій соборъ, бывшій во вторичное консульство Стилихона и Артемія, на которомъ былъ сдѣланъ (declarat) краткій перечень того, что было постановлено. Послѣ 94 говорится о Карѳагенскомъ соборѣ, бывшемъ въ седьмой годъ Гонорія и второй Ѳеодосія, на которомъ были исправлены нѣкоторыя изъ предыдущихъ постановленій. Послѣ 106 канона говорится о двухъ Карѳагенскихъ соборахъ при Боссѣ и Филиппѣ, отправлявшихъ посольство противъ язычниковъ и еретиковъ. Въ 107 канонѣ содержатся опредѣленія Карѳагенскаго собора, бывшаго въ седьмой годъ царствованія Гонорія и третій Ѳеодосія, и подписаннаго: «concilium de cognitione episcopi», *дѣянія* этого собора не записаны по той причинѣ, что это былъ провинціальный, а не общій соборъ. Въ счетѣ того же 107 канона помѣщенъ Карѳагенскій соборъ, бывшій въ восьмой годъ царствованія Гонорія и третій Ѳеодосія, надписанный: «concilium contra Donatistum». На этомъ соборѣ было постановлено отправить посольство изъ епископовъ: Флорентія, Полладія, Президія и Венерота противъ донатистовъ, въ то время, когда былъ изданъ законъ, чтобы всякій принималъ христіанство по свободной волѣ. Въ канонѣ 108 содержится указаніе на Карѳагенскій соборъ, бывшій въ двѣнадцатый годъ царствованія Гонорія и девятый Ѳеодосія противъ ереси Пелагія и Целестія. Послѣ канона 127 говорится о Карѳагенскомъ соборѣ, бывшемъ въ двѣнадцатый годъ царствованія Гонорія и восьмой Ѳеодосія, къ которому прибыло посольство римской церкви и на которомъ, по сему случаю, было издано распоряженіе, чтобы изъ числа присутствовавшихъ на соборѣ остались только избранные отъ каждой провинціи.

надлежащими и дѣйствительно приписываются имъ означенному собору, послѣдующіе съ 34 по 127 включительно представляются произведеніемъ нѣкоторыхъ изъ перечисленныхъ у него бывшихъ прежде африканскихъ соборовъ, остальные же съ 128 по 133 снова представляются принадлежащими томуже карѳагенскому собору 419 г. Руководствуясь сдѣланными у Діонисія размѣщеніями карѳагенскихъ каноновъ, а также указаніями на бывшіе соборы, трудно съ безошибочностію сказать, что извѣстные каноны принадлежатъ одному, а другіе другому собору. Трудность эта главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что Діонисій, имѣя подъ руками въ актахъ карѳагенскаго собора 419 г. безъ сомнѣнія всѣ правила, составленныя какъ на этомъ, такъ и на бывшихъ прежде него соборахъ, воспользовался только тѣми изъ нихъ, которыми желалъ, и, избѣгая повтореній, далъ имъ тотъ порядокъ и счотъ, которые представлялись ему болѣе правильными и удобными. Вслѣдствіе сего и произошло то, что по отношенію къ однимъ соборамъ въ своемъ собраніи Діонисій ограничился только общимъ указаніемъ того, когда были эти соборы и что́ на нихъ было предпринято и сдѣлано, безъ изложенія самыхъ постановленій и распоряженій, каковы напр. соборы, перечисленные послѣ 33, 56 и 106 каноновъ; между тѣмъ какъ въ отношеніи къ другимъ поставилъ въ непосредственную связь съ ними и самые документы, каковы напр. соборы, означенные послѣ 65, 93 каноновъ, также соборъ, отправившій посольство къ римскому и медіоланскому епископамъ и къ императору, и бывшій по поводу ереси Пелагія и Целестія, за указаніемъ на которые непосредственно слѣдуетъ и изложеніе однородныхъ съ предметомъ ихъ занятія постановленій. Подобнымъ обращеніемъ Діонисія съ своимъ источникомъ объясняется и то, почему принятый въ его собраніи счотъ правилъ нетолько не совпадаетъ съ находящимся въ другихъ, но въ счотѣ Діонисія опускаются тѣ соборныя распоряженія, которыя въ другихъ собраніяхъ и между прочимъ въ Книгѣ правилъ составляютъ особые каноны напр. 122 и 142 правила, изъ коихъ въ первомъ содержится распоряженіе собора, указаннаго у

Діонисія послѣ 107, во второмъ—послѣ 127 канона. Все это показываетъ, что собраніемъ Діонисія можно пользоваться для безошибочнаго опредѣленія источника только нѣкоторыхъ карѳагенскихъ правилъ и что для большей части сихъ правилъ необходимо искать другихъ болѣе надежныхъ данныхъ.

Подобныя данныя встрѣчаются въ трудѣ Фульгенція Ферранда, діакона Карѳагенской церкви, который въ началѣ VI в. составилъ сокращенное собраніе африканскихъ каноновъ вмѣстѣ съ греческими подъ именемъ: „Breviatio canonum". Феррандъ пользовался для своего труда актами многихъ африканскихъ соборовъ, изъ которыхъ нѣкоторые называетъ по имени, и заимствуемые изъ нихъ каноны или обозначаетъ или не обозначаетъ титулами; а всѣ прочіе африканскіе же соборы безъ различія называетъ карѳагенскими. Такъ къ обозначеннымъ спеціальнымъ названіемъ соборамъ принадлежатъ у Ферранда: соборы при Гратѣ и Генеѳліѣ епископахъ карѳагенскихъ, также соборы Зеленскій, Суффетуленскій, Мелевійскій, Макріаненскій, Юнкскій, Маразанскій, Септимунитскій, Ѳенитинскій, Ѳульдитонскій, соборъ Карѳагенскій—universalis и просто Карѳагенскій соборъ. Сравнивая собраніе Ферранда съ собраніемъ Діонисія, необходимо заключить, что Феррандъ пользовался для своего труда канонами такихъ африканскихъ соборовъ, о которыхъ Діонисій вовсе и не упоминаетъ, и что въ ряду этихъ соборовъ каноны нѣкоторыхъ представляютъ какъ бы отдѣльныя цѣлыя, раздѣленныя на особые титулы, тогда какъ опредѣленія другихъ оставлены безъ раздѣленія. Подобное обстоятельство заставляетъ признать, что число африканскихъ соборовъ, которыхъ каноны вошли въ составъ правилъ Карѳагенскаго собора больше количества перечисленныхъ въ собраніи Діонисія, и что упоминаемые у Ферранда соборы въ свою очередь также до извѣстной степени служили источниками правилъ Карѳагенскаго собора.

Кромѣ собраній Діонисія и Ферранда, въ смыслѣ источника для знакомства съ карѳагенскими соборами и ихъ канонами, заслуживаетъ упоминанія одно изъ древнихъ общихъ собраній цер-

ковныхъ правилъ, именно Испанское или Исидоровское собраніе, въ которомъ находится нѣсколько кареагенскихъ соборовъ [1]. Впрочемъ о составѣ кареагенскихъ соборовъ Испанскаго собранія слѣдуетъ сдѣлать то общее замѣчаніе, что въ названномъ собраніи многіе кареагенскіе соборы опущены, нѣкоторые перемѣшаны и поставлены одни вмѣсто другихъ. Подобное обращеніе съ кареагенскими соборами братья Баллерины приписываютъ не составителю общаго Испанскаго собранія, а собирателю африканскихъ соборовъ на томъ основаніи, что собраніе африканскихъ соборовъ древнѣе Испанскаго собранія, и что есть факты, удостовѣряющіе смѣшеніе кареагенскихъ соборовъ внѣ и прежде Испанскаго собранія. Такъ Турскій соборъ 567 г., бывшій въ то время, когда еще не было извѣстно Испанское собраніе, въ своемъ 20 правилѣ привелъ 26 канонъ, который въ собраніи африканскихъ соборовъ отнесенъ къ Мелевитскому собору, въ дѣйствительности же принадлежитъ Кареагенскому собору 418 г. Отсюда ясно, что еще до Испанскаго собранія существовали

---

[1] А именно въ этомъ собраніи подъ заглавіемъ: «concilia Africae» содержатся слѣдующіе восемь кареагенскихъ соборовъ разнаго времени и подъ разными оглавленіями: 1) кареагенскій (primum) бывшій подъ предсѣдательствомъ Грата 348 г.; 2) кареагенскій (secundum) подъ предсѣдательствомъ Генеелія 390 г.; 3) кареагенскій (tertium) подъ предсѣдательствомъ Аврелія 395 г.; 4) кареагенскій (quartum) 396 г.; 5) кареагенскій (V) 398 г.; 6) кареагенскій (sextum) 397 г.; 7) кареагенскій (septimum) 409 г. и 8) африканскій соборъ in Melevitana urbe 402 г. Необходимо присовокупить и замѣтить, что подъ именемъ нѣкоторыхъ изъ перечисленныхъ и нашедшихъ мѣсто въ Испанскомъ собраніи кареагенскихъ соборовъ помѣщены смѣшанно отрывки, принадлежащіе разнымъ соборамъ. Такъ подъ именемъ кареагенскаго III помѣщены каноны собора 397 г. и сверхъ сего въ нѣкоторыхъ манускриптахъ 49 канонъ, заимствованный изъ перваго засѣданія собора 419 года; подъ именемъ собора V смѣшаны каноны кареагенскихъ соборовъ 401 г. 16 іюня и 13 сентября; подъ именемъ VI разсужденія перваго засѣданія кареагенскаго собора 419 г. безъ правилъ, посланіе собора къ папѣ Вонифатію I, посланіе Кирилла александрійскаго и Аттика константинопольскаго къ африканскимъ отцамъ, никейскіе каноны въ переводѣ Аттика и посланіе африканскихъ отцовъ къ папѣ Целестину; подъ именемъ VII каноны втораго засѣданія кареагенскаго собора 419 г. Подъ именемъ мелевитскаго—каноны различныхъ соборовъ. Maassen, Geschichte der Quellen und Litter. d. can. Recht. p. 773—774.

такіе сборники африканскихъ соборовъ, въ которыхъ каноны карѳагенскаго собора 418 г. были смѣшаны съ правилами собора Мелевитскаго. Впрочемъ, несомнѣнность сдѣланнаго Баллеринами предположенія сама собою подтверждается тѣмъ, что авторъ Испанскаго собранія не составлялъ сборника африканскихъ соборовъ, а принялъ оный въ свой трудъ какъ уже извѣстный и существовавшій [1]).

Выше было уже замѣчено, что особымъ обычаемъ африканской церкви относительно развитія ея законодательства было то, что собиравшіеся соборы не только постановляли свои правила, но и пользовались правилами другихъ предшествующихъ, повторяли, сравнивали ихъ между собою и обнародывали для общаго употребленія. Благодаря сему обстоятельству, мы въ самомъ составѣ правилъ карѳагенскихъ соборовъ находимъ такія, которыя могутъ послужить съ своей стороны источнымъ пособіемъ для нашего изслѣдованія. Такими соборами признаются и должны быть признаны два карѳагенскихъ собора, изъ коихъ первый былъ при Авреліѣ 419 г., второй при Вонифатіѣ 525 г.

Акты перваго изъ поименованныхъ соборовъ и послужили основаніемъ Діонисіевскаго собранія карѳагенскихъ соборовъ. Что касается послѣдняго, т. е. собора 525 г., бывшаго при Вонифатіѣ, то изъ дѣяній сего собора мы усматриваемъ, что въ африканской церкви къ тому времени существовало цѣлое собраніе карѳагенскихъ соборовъ, раздѣленное притомъ на два кодекса, которыми и пользовался названный соборъ. Первый кодексъ, цитуемый соборомъ: „Liber canonum“, нужно полагать, содержалъ вмѣстѣ съ никейскими каноны карѳагенскихъ соборовъ, бывшихъ до Аврелія, другой: „Liber canonum temporibus Sancti Avrelii“—правила карѳагенскихъ соборовъ, бывшихъ при Авреліѣ. Число сихъ послѣднихъ, по указанію разсматриваемаго собора, простиралось до 20-ти [2]).

---

[1]) Baller. Dissertat. pars II. cap. III. § I. not. 3 p. 143 apud Golland.

[2]) Mansi,—Collectio amplissima. t. 8. pag. 643—644. см. Baller. par. II. cap. III. § I. not. 6. 7.

Наконецъ въ ряду источниковъ и пособій для обстоятельнаго изслѣдованія вопроса о правилахъ Кареагенскаго собора не маловажное значеніе представляетъ такъ называемый Бревіарій иппонійскихъ каноновъ, въ которомъ возстановлены названные каноны. Этотъ Бревіарій получилъ свое начало при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Бизаценскіе епископы, прибывъ въ Кареагенъ на соборъ 397 года нѣсколькими недѣлями ранѣе назначеннаго для собора времени, имѣли съ Авреліемъ, кареагенскимъ епископомъ, разсужденіе о томъ, чтобы постановленные на Иппонійскомъ соборѣ каноны сдѣлать извѣстными въ Бизаценской области и положили составленное сокращеніе этихъ каноновъ представить на разсмотрѣніе и утвержденіе предстоящаго кареагенскаго собора. Одобренное означеннымъ разсужденіемъ сокращеніе иппонійскихъ каноновъ въ свою очередь дѣйствительно было предложено Авреліемъ на соборѣ, который и утвердилъ это сокращеніе своимъ согласіемъ [1]. Благодаря этому сокращенію мы и получаемъ возможность въ ряду правилъ кареагенскаго собора узнать каноны собора иппонійскаго 393 г. акты, котораго не были записаны и составлены въ свое время.

Таковы главные источники и пособія, къ которымъ обращаются и которыми пользуются учоные изслѣдователи занимающаго насъ предмета. Прежде чѣмъ на основаніи перечисленныхъ источниковъ и пособій опредѣлять: какихъ именно кареагенскихъ соборовъ правила приняты въ канонъ церковныхъ правилъ, полезно по слѣдамъ тѣхъ же изслѣдователей ознакомиться: какіе извѣстны вообще африканскіе соборы, бывшіе въ то или другое время и въ частности соборы того періода времени, когда именно были составлены и получили свое начало правила кареагенскаго собора. Это знакомство дастъ намъ возможность ближе и глубже вникнуть въ разсматриваемый предметъ и постановить болѣе правильныя и надежныя заключенія.

Древнѣйшимъ въ ряду африканскихъ соборовъ считается, бывшій во времена Агрипина—епископа кареагенскаго, соборъ о кре-

[1] Mansi. t. III. pag. 917. см. Maassen,—Geschichte.... pag. 155.

щеніи еретиковъ въ двѣсти семнадцатомъ году; объ этомъ соборѣ упоминаютъ Кипріанъ въ своихъ письмахъ къ Квинту и Юбаяну [1]), также блаженный Августинъ въ книгѣ о крещеніи [2]).

Послѣдующимъ соборомъ признается соборъ, бывшій въ 242 году по дѣлу объ еретикѣ Приватѣ, явившемся въ Ламбезитанской колоніи и осужденномъ 90 епископами. Объ этомъ соборѣ упоминаетъ Кипріанъ въ письмѣ къ папѣ Корнилію о Фортунатѣ и Фелициссимѣ, или противъ еретиковъ [3]).

Дальнѣйшими соборами считаются соборы, бывшіе при святомъ Кипріанѣ и подъ его предсѣдательствомъ. Къ этимъ соборамъ принадлежатъ:

Соборъ 254 г. о дарованіи мира падшимъ и искавшимъ примиренія съ церковію. Объ этомъ соборѣ и его опредѣленіи говоритъ Кипріанъ въ письмѣ къ Антоніану [4]).

Соборъ 255 года о томъ же предметѣ по дѣлу Филициссима и Новаціана. Опредѣленіе собора содержится въ посланіи собора къ Корнилію римскому, сохранившемся въ письмахъ св. Кипріана [5]).

Соборъ 257 года о крещеніи младенцевъ прежде осьми дней, опредѣленіе котораго изложено также въ сохранившемся въ письмахъ св. Кипріана соборномъ посланіи къ Фиду [6]).

Соборъ 258 года о допущеніи къ покаянію либеллятиковъ.

Соборы 254, 255 и 256 гг. по вопросу о крещеніи еретиковъ. Опредѣленіе перваго изъ нихъ, состоявшаго изъ 31 епископа, содержится въ посланіи собора къ Януарію и прочимъ нумидійскимъ епископамъ [7]); опредѣленія втораго, состоявшаго изъ 71 епископа, въ письмѣ св. Кипріана къ папѣ Стефану [8]), и третьяго,

---

[1]) Твор. св. Кипр. въ русс. перев. стр. 280—281, 285—286.
[2]) De baptisma. lib. IV. cap. V.
[3]) Твор. св. Кипр. стр. 202.
[4]) Тамъ же—стр. 157—160.
[5]) Тамъ же—письмо 49 къ Корнелію «о дарованіи мира падшимъ».
[6]) Тамъ же—письмо 46. стр. 186—190.
[7]) Тамъ же—письмо 57. стр. 274 сн. письмо къ Квинту.
[8]) Тамъ же—письмо 59. стр. 281.

состоявшаго изъ 87 епископовъ Африки, Нумидіи и Мавританіи въ письмахъ къ Юбаяну, Помпею и Магну [1]). Свѣдѣнія о послѣднемъ соборѣ имѣются и у блаженнаго Августина.

Послѣ временъ св. Кипріана до Аврелія между кареагенскими соборами, о которыхъ сохранились нѣкоторыя свѣдѣнія, считаются: соборъ, бывшій въ 348 или 349 г. при кареагенскомъ епископѣ Гратѣ и подъ его предсѣдательствомъ, также соборъ, бывшій при кареагенскомъ же епископѣ Генеѳліѣ и подъ его предсѣдательствомъ въ 390 году въ консульство Валентіана и Неотерія. На первомъ соборѣ было составлено 14, на послѣднемъ 13 каноновъ.

Между соборами, бывшими при Авреліѣ кареагенскомъ епископѣ, первымъ слѣдуетъ поставить знаменитый Иппонійскій соборъ 393 г. въ консульство Ѳеодосія и Абунданція. На этомъ соборѣ составленъ 41 канонъ. Относительно этого собора слѣдуетъ замѣтить, что въ актахъ кареагенскаго собора 525 года, бывшаго при Вонифатіѣ, онъ не считается первымъ въ ряду другихъ кареагенскихъ соборовъ, бывшихъ при Авреліѣ, хотя каноны иппонійскаго собора приняты въ составъ правилъ кареагенскаго собора. Слѣдуя собранію Діонисія Малаго, въ которомъ содержатся именно тѣ соборы, которые на кареагенскомъ соборѣ 419 г. были приводимы, какъ соборы временъ Аврелія кареагенскаго епископа, братья Баллерины кромѣ упомянутаго иппонійскаго насчитываютъ еще 20 кареагенскихъ соборовъ, которые для знакомства читателей, въ видахъ сокращенія рѣчи, мы перечислимъ въ примѣчаніи [2]), присовокупляя здѣсь,

---

[1]) Твор. св. Кипр. письма 60, 61 и 62.

[2]) Соборы эти слѣдующіе:

Кареагенскій первый 394 г. въ консульство Аврелія и Гонорія.

Кареагенскій второй 397 г. въ консульство Цесарія и Аттика.

Кареагенскій третій 397 г. 28 августа въ консульство упомянутыхъ консуловъ. Относительно сего собора Баллерины замѣтили, что на соборѣ Кареагенскомъ 525 г. означенный соборъ упоминается два раза какъ третій Кареагенскій; между тѣмъ прежде этого третьяго собора въ томъ же году въ первыхъ числахъ августа былъ другой соборъ въ Кареагенѣ, на которомъ Мизоній съ нѣкоторыми другими бизаценскими епископами, собравшимися подъ предсѣдательствомъ Аврелія, хлопотали о томъ, чтобы былъ составленъ списокъ (Breviarium)

что какъ ни велико число насчитанныхъ Баллеринами соборовъ. бывшихъ при Аврелiѣ, тѣмъ не менѣе, сдѣлавъ приведенный въ подстрочномъ примѣчанiи перечень этихъ соборовъ, тѣже Баллерины

канововъ Иппонiйскаго собора. Такимъ образомъ этотъ бывшiй въ первыхъ числахъ августа соборъ слѣдовало бы считать третьимъ Кареагенскимъ соборомъ временъ Аврелiя. Но такъ какъ все, что было сдѣлано на этомъ соборѣ, было повторено и принято на слѣдующемъ, т. е. на соборѣ 28 августа, и такъ какъ самое сокращенiе иппонiйскихъ канововъ обыкновенно цитуется древними африканцами изъ актовъ сего послѣдняго собора, то Баллерины и полагаютъ, что вслѣдствiе сего первый изъ названныхъ соборовъ опущенъ, а послѣднiй удержалъ имя третьяго въ томъ кодексѣ, который былъ читанъ на соборѣ при Вонифатiѣ. Петръ-де-Марка вмѣсто кареагенскаго собора 397 года 28 августа считаетъ кареагенскiй соборъ 398 г., бывшiй при императорѣ Гонорiѣ и консулѣ Евтихiанѣ въ началѣ ноября; на этомъ соборѣ по словамъ де-Марка составлены 104 канона о таинственной дисциплинѣ (de mystica disciplina) церкви. Баллерины и другiе изслѣдователи отвергаютъ какъ существованiе сего собора, такъ и еще болѣе подлинность приписываемыхъ ему правилъ.

Кареагенскiй четвертый 399 г. 27 апрѣля.

Кареагенскiй пятый 401 г. 16 iюля.

Кареагенскiй шестой, бывшiй въ томъ же 401 г. 13-го сентября, который шестымъ же называется и на соборѣ 525 г. при Вонифатiѣ.

Мелевiйскiй 402 г. 28 августа, который называется седьмымъ на упомянутомъ соборѣ при Вонифатiѣ.

Кареагенскiй восьмой 404 г. 8 сентября.

Кареагенскiй девятый 405 г. 16 iюля, который на соборѣ Вонифатiя 525 г. называется девятымъ (Nonum).

Кареагенскiй десятый 405 г. 16 сентября, который въ актахъ упомянутаго собора также называется десятымъ (decimum).

Кареагенскiй одиннадцатый 407 г. 13 iюня, называющiйся одиннадцатымъ (undecimum) и на соборѣ Вонифатiя.

Кареагенскiй двѣнадцатый 408 г. 16 iюля.

Кареагенскiй тринадцатый также 408 г. 13 октября.

Кареагенскiй четырнадцатый 409 г. 17 iюля.

Кареагенскiй пятнадцатый 410 г. 18 iюля.

Кареагенскiй шестнадцатый 418 г. 1 мая, который шестнадцатымъ (sextum decimum) называется и на соборѣ 525 г. при Вонифатiѣ.

Кареагенскiй семнадцатый 419 г., имѣвшiй два засѣданiя—одно 25, а другое—30 мая; въ Испанскомъ и Исидоровскомъ собранiяхъ каноновъ эти два засѣданiя ложно приписываются двумъ отдѣльнымъ соборамъ. Дiонисiй Малый, а равно и Петръ-де-Марка останавливаются на этомъ соборѣ, но Баллерины идутъ далѣе и считаютъ въ числѣ соборовъ, бывшихъ при Аврелiѣ.

Кареагенскiй восемнадцатый 421 г. 13 iюня. Баллерины замѣчаютъ, что

далѣе сознаются, что не всѣ африканскіе соборы, бывшіе при Авреліѣ, который занималъ карѳагенскую каѳедру съ 392 по 429 г., заключены въ числѣ поименованныхъ 20. На соборѣ иппонійскомъ 393 г. было постановлено правило, чтобы каждогодно былъ созываемъ полный соборъ (plenarium Concilium) въ той или другой провинціи; на такой полный соборъ всѣ занимавшіе первыя въ областяхъ каѳедры епископы обязывались присылать отъ своихъ соборовъ двухъ или сколько изберутъ епископовъ-мѣстоблюстителей [1]). Согласно съ этимъ правиломъ въ 394 г. дѣйствительно упоминается бывшій въ Карѳагенѣ 16 іюля въ проконсульской провинціи соборъ, отъ котораго епископы той же провинціи были посланы уполномоченными на соборъ Адруменскій; но сей послѣдній не упоминается въ числѣ 20 вышеприведенныхъ соборовъ. Подобный обычай каждогоднаго созванія полнаго собора соблюдался до 407 г., на которомъ было постановлено, чтобы полный соборъ не собирался каждогодно, но въ то время, когда потребуетъ того общая нужда всея Афри-

они заимствовали этотъ соборъ изъ манускрипта капитула веронскаго, и что онъ не можетъ быть принятъ за поименованный на соборѣ при Вонифатіѣ девятнадцатый соборъ потому, что правило, которое представляется заимствованнымъ изъ XIX собора не находится въ правилахъ этого собора. Сверхъ сего слѣдуетъ замѣтить, что означенный соборъ былъ въ то время, когда установленное каждогодіе для созванія соборовъ смѣнено на двухлѣтіе (constituta consilii solemnitas per biennium cesseret), что совершилось именно послѣ послѣдняго собора 419 г. Но этотъ соборъ по серіи Вонифатія есть соборъ XVII.

Соборы девятнадцатый и двадцатый, о которыхъ Баллерины замѣтили, что нельзя сказать, какіе именно были эти соборы, такъ какъ никакія собранія не сохранили другаго собора, бывшаго при Авреліѣ. На упомянутомъ же соборѣ 525 г. при Вонифатіѣ приведено только одно правило изъ собора XIX, которымъ пользуется и Феррандъ въ своемъ Breviatio въ главѣ 84 съ именемъ Concil. Carthag. tit. III и другое изъ собора XX. Что касается времени разсматриваемыхъ соборовъ, Баллерины признали невозможнымъ опредѣлить его въ точности. Предположительно они думаютъ, что XX соборомъ слѣдуетъ признать тотъ самый соборъ, который между 425 и 426 г. издалъ посланіе къ папѣ Целестину потому, что какъ въ канонѣ, приписанномъ сему собору соборомъ при Вонифатіѣ, такъ и въ упомянутомъ посланіи идетъ рѣчь объ одномъ и томъ же предметѣ, именно объ апелляціяхъ за море (transmarina); XIX же соборъ былъ созванъ послѣ 421, но прежде 425 года.

[1]) Карѳ. прав. 27.

ки[1]). Такимъ образомъ необходимо допустить, что до 407 г. кромѣ провинціальныхъ было собрано еще 15 полныхъ соборовъ. Изъ этихъ соборовъ многіе остались неизвѣстными, или быть можетъ опущены потому, что на нихъ не было постановлено ничего новаго, а только повторялись и подтверждались постановленія предшествовавшихъ, въ особенности иппонійскаго собора 393 г. По крайней мѣрѣ рѣшительнымъ доказательствомъ того, что дѣйствительно не всѣ, даже постановившіе правила, соборы временъ Аврелія внесены въ собранія, служитъ примѣръ Ферранда, который въ своемъ Breviatio цитуетъ каноны многихъ другихъ соборовъ, какъ-то: Гиппонійскаго, отличнаго отъ бывшаго въ 393 г., Зеленскаго, Суффетуленскаго, Маразанскаго и др., о которыхъ не говорятъ и которыхъ не знаютъ собиратели церковныхъ правилъ.

Ознакомившись съ тѣмъ, когда именно и какіе вообще были карѳагенскіе соборы, мы теперь должны опредѣлить: какіе же изъ перечисленныхъ соборовъ принимали участіе въ развитіи законодательства карѳагенской церкви, или что тоже рѣшить вопросъ: какіе въ составѣ правилъ карѳагенскаго собора каноны принадлежатъ тому или другому изъ перечисленныхъ соборовъ? Само собою должно быть ясно, что имѣя въ виду ближайшимъ образомъ разсмотрѣть и разобрать тѣ африканскіе соборы, постановленія которыхъ послужили источникомъ именно „правилъ карѳагенскаго собора“, мы не испортимъ нашей задачи и не разстроимъ плана нашего изслѣдованія, если вмѣстѣ съ этимъ по возможности разъяснимъ и то, о какомъ сверхъ карѳагенскихъ правилъ африканскомъ соборѣ упомянулъ Трульскій соборъ, когда, опредѣляя составъ канона церковныхъ правилъ, постановилъ: „еще же согласіемъ нашимъ запечатлѣваемъ и Кипріаномъ, архіепископомъ Африканскія страны и мученикомъ, и соборомъ при немъ бывшимъ изложенное правило, которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей и токмо у нихъ по преданному имъ

[1]) Правило 106.

обычаю сохраняемо было“ [1]). Разсмотрѣніе сего предмета представляетъ свои немаловажныя затрудненія.

Дѣло въ томъ, что въ Книгѣ правилъ, нѣтъ никакого опредѣленія съ именемъ Африканскаго собора при Кипріанѣ; между тѣмъ въ другихъ собраніяхъ правилъ къ канонамъ сего собора относятся различные акты. Напр. въ восточныхъ собраніяхъ каноновъ, именно въ Сирійскомъ кодексѣ, манускриптъ коего находится въ парижской библіотекѣ, встрѣчаются кароагенскія правила временъ Кипріана, послѣ каноновъ ефесскихъ [2]). По замѣчанію Ренодота въ упомянутомъ кодексѣ содержится соборъ 87 епископовъ, бывшій при Кипріанѣ, многія изъ его писемъ и нѣчто другое относящееся къ вопросу о крещеніи еретиковъ и дѣтей [3]). По извѣстію, сообщенному докторомъ Ценкеромъ (Zenker) Бикквлю, дѣйствительно на л. 213 означеннаго манускрипта находится оглавленіе: „соборъ 87 епископовъ, собиравшихся въ Кархидонѣ городѣ Африки во время св. Кипріана епископа и мученика. Опредѣленіе 87 епископовъ, переведенное на греческій съ римскаго языка, какъ кажется... Собирались въ К. въ сентябрскіе календы, т. е. въ первыхъ числахъ мѣсяца, многіе епископы Африки, Нумидіи, Мавританіи, въ присутствіи пресвитеровъ и діаконовъ, а равно и большой части народа“. На листѣ 348, по сообщенію того же Ценкера Бикквлю, находится соборъ съ письмами епископа Кипріана къ епископу Philus или Filus; подъ этимъ письмомъ Кипріана къ Filus, по замѣчанію Ренодота, слѣдуетъ разумѣть посланіе Кипріана и 66 другихъ епископовъ къ Фиду, въ которомъ (посланіи) содержится опредѣленіе одного Кипріановскаго собора о крещеніи младенцевъ. Въ концѣ этого письма слѣдуетъ замѣчаніе сирскаго собирателя, которое относится ко всѣмъ упомянутымъ кипріановскимъ отрывкамъ и читается такъ: „здѣсь оканчивается соборъ К. въ Африкѣ, во дни св. Кипріана епископа и мученика. Переводъ съ латинскаго

---

[1]) VI всел. прав. 20, стр. 109—110.

[2]) Bickel, Gesch. d. Kirchenrecht. t. I. d. 199.

[3]) S (Salman) traité de l'etude des concil. p. 639.

языка на греческій“ [1]). Мы привели эти замѣчанія съ тою цѣлію, чтобы нагляднѣе представить разность, какая существуетъ въ семъ случаѣ между сирскимъ и греческимъ собраніемъ правилъ. Въ послѣднемъ, какъ это можно видѣть у Беверегія въ его synodicon и у Ралли и Потли въ ихъ σύνταγμα къ канонамъ Кароагенскаго собора, бывшаго при Кипріанѣ, отнесены: посланіе св. Кипріана къ Іовіану (Ἰοβιάνος) и протоколъ, раздѣльно содержащій мнѣнія 84 епископовъ, засѣдавшихъ съ Кипріаномъ. Греческіе толкователи Зонара и Вальсамонъ, называя бывшій при Кипріанѣ соборъ древнѣйшимъ (προγενέστερα) всѣхъ соборовъ, не различаютъ между собою приведенные акты, а считаютъ ихъ произведеніемъ одного и тогоже собора, держаннаго 84 епископами по поводу того, что Ἰοβιάνος вмѣстѣ съ другими епископами прислалъ къ Кипріану письмо, въ которомъ спрашивалъ: „должно ли крестить какъ еретиковъ, такъ и раскольниковъ, обращающихся и переходящихъ къ каѳолической церкви [2])“. Вникнувъ въ содержаніе, какъ настоящаго посланія, такъ и протокола мнѣній, необходимо признать въ нихъ памятники различнаго времени и различныхъ соборовъ. Въ вышеприведенномъ перечнѣ кароагенскихъ соборовъ при Кипріанѣ мы видѣли, что по вопросу о крещеніи еретиковъ было три собора: первый въ 254 году изъ 31 епископа по поводу письма нумидійскихъ епископовъ во главѣ съ Януаріемъ, второй въ 255 году изъ 71 епископа и третій въ 256 году изъ 87 епископовъ. Опредѣленіе перваго собора изложено было въ соборномъ посланіи къ Януарію и нумидійскимъ епископамъ, которое и сохранилось въ письмахъ Кипріана; опредѣленіе втораго собора въ посланіи Кипріана къ Стефану епископу римскому; опредѣленіе третьяго содержится въ протоколѣ мнѣній разныхъ епископовъ [3]). Если сравнить помѣщенные въ греческихъ собраніяхъ памятники Кароагенскаго собора, бывшаго при Кипріанѣ, съ только-что перечислен-

---

[1]) Bickel,—Gesch. d. Kirchenr. t. I. p. 247—248.

[2]) Σύνταγ. τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανον. т. III. ccp. 1—7.

[3]) Cursus complet. Patrolog. t. III. pag. 392.

ными, то окажется, что греческое посланіе къ Ἰοβιάνος одинаково по содержанію съ синодальнымъ посланіемъ къ Януарію и нумидійскимъ епископамъ, и, слѣдовательно, составляетъ произведеніе Кареагенскаго собора 254 года; между тѣмъ какъ греческій протоколъ мнѣній 84 епископовъ видимо не составляетъ произведенія этого собора. Вслѣдствіе сего возникаетъ потребность въ объясненіи: какимъ образомъ случилось, что какъ на посланіи измѣнено имя Януарій на Юбаянъ, такъ и протоколъ мнѣній 84 епископовъ, поданныхъ ими на одномъ соборѣ, признанъ за актъ другаго собора. Подобное смѣшеніе двухъ различныхъ документовъ, можно полагать, произошло отъ того, что Кипріанъ на послѣднемъ соборѣ, испрашивая мнѣнія присутствовавшихъ епископовъ о предметѣ разсужденія, прежде всего упомянулъ о своей перепискѣ съ Юбаяномъ, который, получивъ отъ кого-то письмо противъ перекрещиванія, препроводилъ оное къ Кипріану, спрашивая его мнѣнія о семъ предметѣ. Кипріанъ такъ говорилъ къ епископамъ: „слышали возлюбленные епископы, что мнѣ писалъ Ἰοβιάνος — соепископъ нашъ, желая получить отъ нашей мѣрности наставленіе (συμβολήν) о нечестивомъ и беззаконномъ крещеніи еретиковъ, и я отвѣчалъ ему утверждая (δογματίζων), что ни однажды и дважды, а много разъ мы разсуждали, что еретиковъ, переходящихъ въ церковь, слѣдуетъ крестить и просвѣщать“. При этомъ были прочитаны и самыя письма Юбаяна. Для ясности замѣтимъ, что греческимъ Ἰοβιάνος переведено здѣсь латинское Jubajanus. Но если дѣйствительно Кареагенскій соборъ 87 епископовъ начался чтеніемъ переписки Кипріана съ Юбаяномъ и если латинское Jubajanus переведено греческимъ Ἰοβιάνος; то отсюда становится яснымъ, почему Зонара и Вальсамонъ не различили двухъ различныхъ, разсматриваемыхъ нами греческихъ актовъ, и приписали ихъ одному собору, представивъ посланіе канономъ, а мнѣніе епископовъ его основаніемъ. Что дѣйствительно греческіе канонисты неправильно назвали посланіе къ Януарію, содержащее опредѣленіе собора 254 г., посланіемъ къ Юбаяну ошибочно связали съ означеннымъ посланіемъ протоколъ мнѣній 84

епископовъ, высказанныхъ ими на другомъ, именно на соборѣ 256 года, доказательствомъ сего можетъ служить изслѣдованіе Биккеля, провѣрявшаго источники, изъ которыхъ означенные канонисты могли заимствовать упомянутое синодальное посланіе одного и протоколъ другаго собора, и нашедшаго, что означенной ошибки нѣтъ въ этихъ источникахъ.

«Въ библіотекахъ, пишетъ Биккель [1]), Вѣнской, Флорентійской и Мюнхенской встрѣчаются собранія правилъ безъ толкованій Зонары или Вальсамона, въ этомъ собраніи, кромѣ Фотіевскаго собранія содержатся и нѣкоторые другіе отрывки, относящіеся къ церковному праву, и въ частности Кипріановскіе въ подлинномъ видѣ. Послѣ пространнаго заглавія, продолжаетъ Биккель, здѣсь помѣщено краткое письмо неизвѣстнаго греческаго переводчика къ извѣстному Θеофилу, въ которомъ онъ (переводчикъ) замѣчаетъ, что счолъ необходимымъ показать, какъ древній и знаменитый епископъ Кипріанъ и множество (Anzahl) другихъ епископовъ отвергли крещеніе еретиковъ; съ этою цѣлію онъ и послалъ Θеофилу какъ мнѣніе всѣхъ 84 епископовъ, собравшихся на соборъ въ Карѳагенѣ, такъ и посланіе епископовъ о крещеніи».

Руководствуясь изслѣдованіемъ Биккеля, вообще слѣдуетъ заключить, что какъ неизвѣстный греческій переводчикъ, посылая Θеофилу извѣстные памятники, не сказалъ, что онъ послалъ акты двухъ различныхъ соборовъ, такъ и Зонара, пользовавшійся, по увѣренію Биккеля, симъ источникомъ, легко смѣшалъ упомянутые акты и призналъ ихъ произведеніемъ одного и того же собора, тогда какъ въ дѣйствительности эти акты ни по содержанію, ни по происхожденію не должны быть смѣшиваемы и не смѣшиваются у писателей—канонистовъ [2]). Объясняя, такимъ образомъ, происхожденіе разсматриваемой ошибки, Биккель присовокупилъ, что Кипріановскіе отрывки, только благодаря Зонарѣ, заняли твердое мѣсто въ греческомъ собраніи каноновъ, и что переводъ разсматриваемыхъ отрывковъ на греческій языкъ и былъ поводомъ къ обращенію на нихъ вниманія Трульскаго VI вселенскаго собора. Какъ бы то ни было, только въ собраніи, которымъ пользовался Фотій при составленіи своей синтагмы и которое безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду Труль-

---

[1]) Gesch. d. Kirchenr. t. I, стр. 244.
[2]) Phillips. Kirchenrecht. t. IV. s. 8.

скій соборъ, издавая свое опредѣленіе о составѣ канона церковныхъ правилъ, не было помѣщено кипріановскихъ отрывковъ. Трульскій соборъ говоритъ о нихъ, какъ объ особой прибавочной части утверждаемаго имъ кодекса. Не встрѣчается этихъ отрывковъ и въ болѣе раннихъ греческихъ собраніяхъ. Что же касается латинскихъ собраній, въ нихъ, сколько намъ извѣстно, сіи отрывки вовсе не находятся. Подобное обстоятельство, фактически доказывая малораспространенность опредѣленій кипріановскихъ соборовъ, удобно можетъ быть объяснено исключительностію ихъ содержанія, отъ котораго впослѣдствіи отступила и сама карѳагенская церковь. Въ правилахъ соборовъ послѣдней, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь, нѣтъ ни малѣйшаго указанія на разсматриваемыя правила.

Такимъ образомъ все сказанное нами о настоящемъ предметѣ сводится къ тому, что въ греческихъ собраніяхъ правилъ, на основаніи опредѣленія трульскаго собора, въ ряду каноническихъ источниковъ Церковнаго права изъ временъ св. Кипріана и бывшихъ при немъ соборовъ помѣщается два памятника. По точномъ соображеніи историческихъ обстоятельствъ и времени происхожденія этихъ памятниковъ, а равно и при сравненіи ихъ содержанія съ подлинными твореніями св. Кипріана оказывается, что въ одномъ изъ нихъ слѣдуетъ признать синодальное посланіе 32 епископовъ, бывшихъ съ Кипріаномъ на соборѣ въ 254 г., къ Январію и нумидійскимъ епископамъ, во второмъ — протоколъ подлинныхъ мнѣній 87 епископовъ, державшихъ соборъ подъ предсѣдательствомъ того же Кипріана въ 256 году. Усматриваемая разность между числомъ 87 епископовъ обыкновенно показываемыхъ присутствовавшими на соборѣ и числомъ 84, значущимся въ протоколѣ мнѣній, весьма удобно до извѣстной степени объясняется тѣмъ, что нѣкоторые изъ епископовъ подписавшихъ протоколъ соединяли въ своемъ лицѣ представительство другихъ епископовъ. Поводомъ къ первому собору послужило посланіе нумидійскихъ епископовъ, которые во главѣ съ Январіемъ спрашивали: слѣдуетъ ли вновь крестить тѣхъ, которые, будучи крещены у еретиковъ и раскольниковъ, обращаются къ

каѳолической церкви. Цѣлію втораго собора было собственное стремленіе самого Кипріана обезопасить миръ и единомысліе африканской церкви, которой начинала грозить серьозная опасность со стороны римскаго епископа Стефана, принуждавшаго карѳагенскую церковь къ принятію противоположнаго образа мыслей [1]). По сему случаю св. Кипріанъ и озаботился составить соборъ изъ возможно большаго числа епископовъ, кромѣ которыхъ на означенномъ соборѣ было много пресвитеровъ, діаконовъ и простаго народа. Чтобы лучше узнать образъ мыслей карѳагенской церкви по спорному предмету и дать каждому изъ епископовъ полную свободу высказать свое мнѣніе, Кипріанъ по прочтеніи своей переписки съ Юбаяномъ и обратился къ присутствовавшимъ съ приглашеніемъ высказать свое безпристрастное сужденіе о крещеніи. „И такъ, приглашалъ Кипріанъ, пусть каждый выскажетъ свое мнѣніе объ этомъ предметѣ; никто изъ васъ не можетъ быть лишенъ общенія, хотя бы онъ иначе мыслилъ; ибо никто изъ насъ не ставитъ себя епископомъ епископовъ; никто не принуждаетъ братій къ повиновенію себѣ страхомъ насильственной власти“. На это приглашеніе предстоятеля каждый изъ присутствовавшихъ епископовъ и далъ свое мнѣніе съ полною свободою; всѣ они въ различныхъ словахъ, но согласно выразили ту мысль, что внѣ церкви нѣтъ истиннаго крещенія, что оно должно быть повторяемо надъ каждымъ обращающимся къ каѳолической церкви. Послѣ всѣхъ выразилъ свое мнѣніе и св. Кипріанъ, который сказалъ: „О моемъ мнѣніи свидѣтельствуетъ все письмо, написанное къ Юбаяну, соепископу нашему: еретиковъ именуемыхъ по евангельско-

[1]) Доказательствомъ подобной опасности и служитъ: во 1-хъ доставленное Юбаяномъ Кипріану письмо, въ которомъ развивался образъ мыслей согласный съ воззрѣніями Стефана; во 2-хъ письмо къ Кипріану Помпея, просившаго прислать въ подлинникѣ посланіе Стефана, чтобы узнать изъ него, какъ принято римскимъ епископомъ опредѣленіе собора 71-го епископа; въ 3-хъ письмо Магнуса, который спрашивалъ Кипріана: нельзя ли по крайней мѣрѣ Новаціанъ принимать въ церковь безъ крещенія и какъ думать о крещеніи, совершенномъ надъ больными чрезъ обливаніе, а не чрезъ погруженіе. См. твор. св. Кипр. стр. LXX—284—311—711.

му и апостольскому свидѣтельству противниками Христа и антихристами, когда они обращаются къ церкви, должно крестить единымъ крещеніемъ церкви, чтобы они получили возможность сдѣлаться изъ враговъ друзьями, изъ еретиковъ—христіанами“ [1]). Съ отдѣльными мнѣніями епископовъ согласно и опредѣленіе собора 254 г., въ посланіи котораго говорится, что никто не можетъ быть крещенъ внѣ каѳолическсй церкви, что каждый приходящій къ церкви долженъ быть обновленъ [2]).

Обращаемся къ соборамъ бывшимъ послѣ Кипріана, но прежде Аврелія, именно къ тѣмъ, которыхъ каноны вошли въ составъ „правилъ карѳагенскаго собора“. Къ этимъ соборамъ относятся: соборъ при Гратѣ и Генеѳліѣ, карѳагенскихъ епископахъ.

Соборъ при Гратѣ полагается между 345—348 г. Онъ собирался съ цѣлію принести благодареніе Богу за окончаніе донатистскаго раскола по случаю смерти другаго карѳагенскаго епископа Цециліана. Предсѣдательствовалъ на семъ соборѣ Гратъ, бывшій въ свое время на сардикійскомъ соборѣ вмѣстѣ съ другими африканскими епископами; по его ходатайству императоръ Константинъ посылалъ двухъ сановниковъ Павла и Макарія въ Африку съ богатыми суммами, чтобы раздать ихъ въ пособіе всѣмъ бѣднымъ и донатистамъ и склонить всѣхъ къ миру и согласію [3]). По согласному свидѣтельству изслѣдователей разсматриваемый соборъ постановилъ 14 каконовъ, которые и издаются съ именемъ этого собора [4]). Карѳагенскій діаконъ Феррандъ пользовался канонами сего собора для своего

---

[1]) Συνταγ. т. III, стр. 18—19.

[2]) Ἰσχυρῶς καὶ ἀσφαλῶς κρατοῦμεν μηδένα βαπτίζεσθαι δύνασθαι ἔξω τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας... Διὰ τοῦτο καὶ ἀνανεοῦσθαι ὀφείλει ὁ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἐρχόμενον...

[3]) Hefele. Conciliengesch. P. I, § 70.

[4]) Въ первый разъ этотъ соборъ былъ изданъ изъ Исидоровскаго собранія, въ которое онъ перешолъ изъ Испанскаго съ именемъ: Concilium Carthaginense I. Ляббій сдѣлалъ второе болѣе исправное изданіе сего собора по ватиканскому манускрипту, написанному рукою Голштейна. Гардуинъ издалъ тотъ же соборъ по манускрипту Парижской іезуитской библіотеки съ помощію варіанта, сообщеннаго ему Шельстротомъ. Massen. pg. 151, not. 3.

„Breviatio“ и цитуетъ его: „Concil. Carthag. sub sancto Grato“ [1]). Вотъ краткое содержаніе всѣхъ каноновъ разсматриваемаго собора, изъ коихъ два первые видимо имѣютъ отношеніе къ донатистамъ: 1 запрещаетъ повторять крещеніе, совершенное во имя Отца и Сына и св. Духа; 2 предписываетъ не считать мучениками тѣхъ, которые сами причиняютъ себѣ истязанія и подвергаетъ виновныхъ въ этомъ мірянъ покаянію, а клириковъ — лишенію степени; 3 и 4 запрещаютъ клирикамъ и дѣвственницамъ [2]), вдовцамъ и вдовамъ жить въ одномъ домѣ и имѣть общеніе съ посторонними лицами мужескаго и женскаго пола; 5 не позволяетъ никакому епископу принимать чужаго клирика безъ грамоты его епископа и запрещаетъ рукополагать постороннимъ безъ вѣдома ихъ епископовъ; 6 запрещаетъ клирикамъ заниматься мірскими дѣлами, напр. управленіемъ домомъ, наблюденіемъ за имуществомъ; 7 запрещаетъ допускать къ пріобщенію всякаго посторонняго, будетъ ли то клирикъ или мірянинъ въ другой епархіи безъ разрѣшительной грамоты его епископа; 8 предписываетъ не принимать въ клиръ тѣхъ, которые обязаны занятіями опеки или попечительства; 9 запрещаетъ рукополагать всякаго, кто только развлеченъ посторонними занятіями; 10 запрещаетъ клирикамъ причинять другимъ обиды изъ ненависти; 11 требуетъ смирять наказаніемъ гордыхъ и дерзкихъ клириковъ; 12 предписываетъ, чтобы установленные между епископами договоры о раздѣленіи народа удерживали свою силу; 13 запрещаетъ клирикамъ заниматься ростомъ; 14 угрожаетъ тяжкимъ наказаніемъ, и именно клирику низверженіемъ, а мірянину—отлученіемъ, если бы кто рѣшился нарушить эти постанов-

---

[1]) Такія цитаты встрѣчаются именно подъ числами: 175 tit. 1; 122 tit. 3; 27 tit. 5; 125 tit. 6; 126 tit. 7; 133 tit. 9; 24 tit. 10; 123 tit. 11 и 123 tit. 13. Въ изданіи Юстеллія счотъ каноновъ оказывается на цифру меньше, т. е, 5 отв. 4 и т. д. Еще Баллерины и за ними Маассенъ замѣтили, что цитуемыя Феррандомъ подъ числами: 119 tit. 8 и 183 tit. 2 просто Concil. Corthag. правила относятся также къ канонамъ собора при Гратѣ. Baller. pag. 135; Maassen, стр. 152.

[2]) ср. 1 вс. с. пр. 3.

ленія. Всѣ правила изложены въ видѣ предложеній отъ лица какого либо изъ присутствовавшихъ епископовъ и съ одобреніемъ ихъ отъ лица прочихъ и въ частности отъ предсѣдательствовавшаго на соборѣ, если предложеніе было не отъ его лица [1]). Сравнивая подлинное и полное изложеніе приведенныхъ каноновъ съ изложеніемъ правилъ кареагенскаго собора, нельзя не замѣтить не только близкой связи, но даже видимаго тожества между послѣдними половинами 10 и 11 каноновъ разсматриваемаго нами собора съ 5 правиломъ, изложеннымъ у Діонисія, и даже славянскимъ переводомъ послѣдняго въ нашей Книгѣ правилъ, съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что у Діонисія вмѣсто имени Gratus dixit поставлено имя предсѣдательствовавшаго на кареагенскомъ соборѣ 419 г. Avrelius dixit, тогда какъ въ славянскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ греческаго, личное подлежащее совершенно опущено. Въ то время какъ въ собраніи Діонисія, представляющемъ въ указанномъ мѣстѣ списокъ перваго засѣданія кареагенскаго собора 419 г., находится означенное тожество съ упомянутыми канонами собора при Гратѣ, въ актахъ кареагенскаго собора 525 г. повторенъ сполна 11 канонъ собора при Гратѣ. Подобное обстоятельство даетъ намъ право заключить, что настоящее 5 правило кареагенскаго собора по своему источному началу должно быть отнесено къ числу постановленій кареагенскаго собора, бывшаго при Гратѣ. Блаженный Августинъ, пиша вначалѣ 402 года свое посланіе къ Ксантиппу, между прочимъ привелъ правило, которымъ соборъ постановилъ: „чтобы дѣло пресвитера рѣшали шесть пресвитеровъ". Бенедиктинскіе издатели къ слову „соборъ" на полѣ сдѣлали слѣдующее примѣчаніе: „соборъ кареагенскій при Гратѣ, бывшій въ 348 или 349 году" [2]). При сравненіи означеннаго канона съ вышеизложеннымъ правиломъ собора при Гратѣ оказывается, что перваго канона нѣтъ въ числѣ послѣднихъ и что блаженный Августинъ въ указанномъ мѣстѣ имѣлъ

---

[1]) см. Harduin. t. I, pag. 686—687.

[2]) Ballerini, pag. 135.

въ виду другой послѣдующій соборъ, бывшій именно при Генеѳліѣ, а собора при Гратѣ вовсе не зналъ.

Соборъ при Генеѳліѣ былъ въ 390 г. Въ испанскомъ или исидоровскомъ собраніи правилъ африканскихъ соборовъ онъ помѣщенъ съ именемъ „соборъ карѳагенскій II“. Баллерины замѣчаютъ, что при первомъ изданіи сего собора по неисправному испанскому кодексу допущено такъ много погрѣшностей, что они подали нѣкоторымъ, напр. Христофору Юстеллію, поводъ заподозрить подлинность этого собора; но по устраненіи означенныхъ погрѣшностей при изданіи по ватиканскому кодексу никто не можетъ сомнѣваться въ дѣйствительности разсматриваемаго собора [1]. Христофоръ Юстелли, высказавши въ своемъ предисловіи къ „Codex canonum ecclesiae Africanae“ мысль, что объ африканскихъ соборахъ до 419 г. говорится много и ложнаго, и превратнаго, и неопредѣленнаго собирателями соборовъ, которые безразсудно и безпорядочно смѣшиваютъ то, что слѣдуетъ различать и часто обманываютъ довѣрчиваго читателя, въ частности признаетъ совершенно ложнымъ и вымышленнымъ разсматриваемый нами соборъ на томъ основаніи, что объ этомъ соборѣ разсказываютъ, что онъ собирался при императорѣ Валентиніанѣ и консулѣ Ѳеодосіѣ, тогда какъ императоръ Валентиніанъ нигдѣ не упоминается съ Ѳеодосіемъ, но съ Неотеріемъ въ 390 г. и что никто изъ древнихъ не упоминаетъ ни о какомъ другомъ карѳагенскомъ соборѣ во время Ѳеодосія Великаго, кромѣ собора Багенскаго (Bagaensis), о которомъ упоминаетъ Августинъ, и который былъ за годъ до смерти Ѳеодосія. Сверхъ сего, присовокупляетъ Юстелли, Акакій Тагасскій епископъ, который упоминается на разсматриваемомъ соборѣ при императорѣ Валентиніанѣ и консулѣ Неотеріѣ, былъ только пресвитеромъ, и поставленъ епископомъ спустя четыре года послѣ нихъ, какъ объ этомъ замѣчаетъ Бароній на основаніи свидѣтельствъ Августина и Іеронима [2]. По по-

---

[1]) Ballerini, pag. 135.

[2]) Justelli,—t. 1. praef. pag. 316—317. cp. 314—315.

воду высказаннаго Юстелліемъ сомнѣнія на счотъ разсматриваемаго собора Петръ де Марка тщательно изслѣдовалъ дѣйствительность этого и съ ясностію обнаружилъ несостоятельность мнѣнія Юстеллія [1]). Не считая нужнымъ повторять здѣсь доказательствъ Петра де Марка, вслѣдъ за Баллеринами замѣтимъ, что фактическое и неопровержимое доказательство какъ дѣйствительности разсматриваемаго собора, такъ и постановленныхъ на немъ каноновъ представляетъ Феррандъ, который въ своемъ Breviatio цитуетъ правила сего собора въ такомъ видѣ: Concil. Carthag. sub Antistite Genethlio [2]).

На соборѣ Кареагенскомъ, бывшемъ при Авреліѣ 419 г., послѣ чтенія никейскаго вѣроизложенія, по раздѣленію правилъ кареагенскаго собора Діонисіемъ было постановлено 33 канона, счотъ и содержаніе которыхъ въ точности совпадаютъ съ находящимися въ нашей Книгѣ правилъ. Пересматривая эти 33 канона и сравнивая содержаніе и изложеніе нѣкоторыхъ изъ нихъ съ поцитованными у Ферранда и находящимися въ печатныхъ изданіяхъ, нельзя не ви-

[1]) Petri d. Marca, pag. 75—76 apud Golland.

[2]) Подобныя цитаты встрѣчаются подъ числами: 194 tit. 6; 55 и 96 tit. 8. 44 tit. 9 и 4 tit. 10. Къ канонамъ же разсматриваемаго собора должны быть, отнесены у Ферранда и ссылки просто на Concil. Corthag. подъ числами 16 tit. 1., 90 tit. 7 и 101 tit. 7., такъ какъ содержаніе указываемыхъ здѣсь правилъ совпадаетъ съ содержаніемъ каноновъ разсматриваемаго собора. Впрочемъ относительно цитатъ Ферранда, заимствованныхъ изъ ссылокъ на означенный соборъ, слѣдуетъ замѣтить, что приводимый имъ счотъ каноновъ собора при Генеѳліѣ не совпадаетъ со счотомъ тѣхъ же каноновъ въ печатныхъ изданіяхъ и это потому, что у Ферранда нѣкоторые каноны оказываются соединенными по два въ одинъ. Такъ напр. канонъ 7-й цитуемый Феррандомъ подъ числами 90 и 101 соотвѣтствуетъ по своему содержанію 8 и 9 въ печатныхъ изданіяхъ, вслѣдствіе этого 8 приводимый подъ числами 55 и 96 дѣлается 10, а канонъ, приводимый подъ числомъ 24 составляетъ 11, а 10, упоминаемый подъ числомъ 4, обращается въ 12; но 6 канонъ, цитуемый подъ числомъ 194 и соотвѣтствуетъ таковому же въ печатныхъ изданіяхъ. Что же касается канона перваго поцитованнаго подъ числомъ 16, то относительно его еще Баллерины замѣтили, что содержащагося въ этомъ канонѣ опредѣленія нѣтъ ни въ какомъ первомъ правилѣ кареагенскихъ соборовъ, и что слѣдовательно здѣсь допущена погрѣшность въ числѣ, ибо 2 канонъ собора при Генеѳліѣ дѣйствительно оказывается одинаковымъ по содержанію со вторымъ, приводимымъ у Ферранда. Ballerini, pag. 135. ср. Maassen. p. 153.

дѣть, что первые 13 изъ означенныхъ 33, за исключеніемъ канона пятаго, источникомъ котораго мы выше признали вторую половину 10 и 13 правилъ собора при Гратѣ, оказываются тожественными по содержанію съ канонами собора при Генеѳліѣ. Чтобы нагляднѣе представить тожество означенныхъ канововъ, мы и приведемъ вкороткѣ содержаніе канонов собора при Генеѳліѣ и укажемъ соотвѣтствующіе имъ въ Книгѣ правилъ, которые помѣщены здѣсь въ томъ же порядкѣ, какъ и въ собраніи Діонисія. Такъ канонъ 1, о которомъ не безъ основанія замѣтилъ Гефеле, что онъ составляетъ скорѣе введеніе въ цѣлое, чѣмъ самостоятельное правило, соотвѣтствуетъ 2 правилу карѳагенскаго собора Книги правилъ и говоритъ о твердомъ исповѣданіи и проповѣданіи единства св. Троицы; канонъ 2, отвѣчая нашимъ 3 и 4, разсуждая о необходимости воздержанія и чистоты для лицъ, носящихъ священный санъ, предписываетъ епископу, пресвитеру и діакону воздерживаться отъ своихъ женъ и хранить цѣломудріе. Канонъ 3, согласуясь съ 6, узаконяетъ, чтобы пресвитеръ не совершалъ ни мѵропомазанія, ни посвященія дѣвъ и примиренія съ церковію публично кающагося. Канонъ 4, соотвѣтствуя 7, разрѣшаетъ въ отсутствіе епископа и пресвитеру разрѣшать кающагося въ случаѣ смертной опасности, но съ разрѣшенія перваго. Канонъ 5, не имѣя здѣсь соотвѣтствующаго, предписываетъ, чтобы округъ, не имѣвшій особаго епископа, никогда не получалъ онаго. Канонъ 6, согласуясь съ 8, запрещаетъ принимать обвиненія на духовныхъ отъ лицъ, опороченныхъ въ поведеніи. Канонъ 7, въ концѣ совпадая по содержанію съ 9, запрещаетъ принимать въ общеніе правильно отлученныхъ отъ церкви другими лицами. Канонъ 8, отвѣчая 10 и 11, подвергаетъ анаѳемѣ пресвитера, дерзнувшаго отдѣлиться отъ своего епископа по гордости, а также лишенію мѣста и изгнанію въ томъ случаѣ, если онъ не покорится распоряженію о немъ своего епископа. Канонъ 10 [1]), соотвѣтствуя 12,

[1]) Вслѣдствіе того, что какъ въ подлинникѣ такъ и въ книгѣ правилъ настоящій канонъ, будучи постановленъ по предложенію Феликса, епископа Селемзелитанскаго, представляется изложеннымъ «согласно съ преданіями древнихъ

требуетъ для суда надъ епископомъ въ случаѣ невозможности собраться многимъ епископамъ—12, пресвитеровъ—6, а діакона—3 епископа. Канонъ 11, не имѣя здѣсь соотвѣтствующаго въ составѣ правилъ карѳагенскаго собора запрещаетъ епископу вторгаться въ предѣлы чужой епархіи. Канонъ 12, согласуясь съ 13, запрещаетъ безъ согласія примата ставить епископовъ и требуетъ для сего по крайней мѣрѣ 3-хъ епископовъ. Канонъ 13 запрещаетъ нарушать что-либо изъ сихъ постановленій подъ угрозою изверженія. Представляя согласіе, соотвѣтствіе и совпаденіе каноновъ разсматриваемаго собора съ содержаніемъ въ „Книгѣ правилъ“ правилъ карѳагенскаго собора находимъ необходимымъ присовокупить и пояснить, что несомнѣнное сходство и тожество однихъ каноновъ съ другими нетолько ни въ одномъ канонѣ не представляются буквальными, напротивъ въ нѣкоторыхъ только часть каноновъ собора при Генеѳліѣ вошла въ составъ заключающагося въ „Книгѣ правилъ“ правила. Такъ напр. изъ каноновъ 3, 7 и 12 удержаны только окончанія въ правилахъ 6, 9 и 13; каноны 1, 2, 4, 6 и 10 оказываются болѣе близки соотвѣтствующимъ имъ указаннымъ правиламъ. Отличительный характеръ изложенія каноновъ собора при Генеѳліѣ тотъ, что они обыкновенно начинаются предложеніемъ какого-либо присутствовавшаго на соборѣ епископа, затѣмъ слѣдуетъ приглашеніе Генеѳлія обратить вниманіе на сдѣланное предложеніе и наконецъ резолюція всего собора. Между тѣмъ какъ въ Книгѣ правилъ соотвѣтственныя правила предлагаются прямо въ заключительной догматической, законодательной формѣ; слѣды подлиннаго изложенія слышатся лишь въ выраженіяхъ: „весь соборъ рекъ“, „всѣмъ угодно сіе“, „отъ всѣхъ епископовъ речено“, „Феликсъ епископъ рече“. Не представляютъ буквальнаго сходства по своему изложенію разсматриваемые каноны и съ правилами собранія Діонисія; причомъ сверхъ нѣкоторыхъ сокращеній и пропусковъ главная особенность собранія

соборовъ», secundum statuta veterum conciliorum, Петръ-де-Марка полагаетъ что этотъ канонъ долженъ быть приписанъ собору при Гратѣ 349 г. и считаетъ его 11 канономъ сего собора. Petri de Marca, pag. 75. n. VIII.

Діонисія заключается въ томъ, что имена присутствовавшихъ на соборѣ при Генеѳліѣ епископовъ замѣнены бывшими на карѳагенскомъ соборѣ при Авреліѣ, такъ что вмѣсто Генеѳлій вездѣ поставлено Аврелій, имя котораго употреблено и вмѣсто Епигонія, вмѣсто Нумидія—Фортунатъ, вмѣсто Феликса—Алипій и Августинъ легаты нумидійской провинціи. Впрочемъ въ двухъ канонахъ Діонисія удержаны и подлинныя имена Нумидія Максулитанскаго (cap. 8) и Феликса (cap. 12) [1]), какъ замѣтили братья Баллерины потому, что означенные епископы дожили до 419 года, когда былъ карѳагенскій соборъ при Авреліѣ. Баллерины полагаютъ, что подобная замѣна именъ однихъ епископовъ другими послѣдовала отъ собирателей Испанскаго и Исидоровскаго перевода и видятъ въ этомъ лучшее доказательство подлинности собора при Генеѳліѣ [2]). Маассенъ, считая мнѣніе Баллериновъ ошибочнымъ, напротивъ утверждаетъ, что подобная замѣна сдѣлана не собирателями, а самимъ соборомъ 419 года [3]). Мнѣніе Маассена представляется болѣе вѣроятнымъ предъ заключеніемъ Баллериновъ.

Т. Барсовъ.

---

[1]) Just. bibliot. t. I. pag. 144—146.
[2]) Baller. pag. 135, n. IX.
[3]) Maassen, pag. 175—176.

О символическихъ книгахъ старокатоликовъ

(Отъ редакціи вмѣсто предисловія къ изданію перевода большаго старокатолическаго катихизиса).

Приступая къ печатанію большаго старокатолическаго катихизиса или „*Руководства къ обученію вѣрѣ въ высшихъ школахъ*“, изданнаго въ прошломъ году по порученію старокатолическаго синода, считаемъ долгомъ предварительно сказать нѣсколько словъ о побужденіяхъ и цѣляхъ, которыми мы руководимся, печатая для русскихъ читателей переводъ означенной книги, сдѣланный подъ редакціею о. ректора нашей академіи протоіерея Іоанна Леонтьевича Янышева.

Первое побужденіе—это обѣщаніе, данное читателямъ Церковнаго Вѣстника и Христіанскаго Чтенія въ статьѣ: „Вѣроученіе и нравоученіе германскихъ старокатоликовъ“ [1]),—статьѣ, составлявшей предисловіе къ переводу малаго „Старокатолическаго катихизиса“, напечатаннаго въ Церковномъ Вѣстникѣ текущаго года [2]). Побужденія къ самому обѣщанію достаточно полно были раскрыты въ поименованной статьѣ о. ректора. Приведемъ относящіяся сюда замѣчанія его:

«Какъ бы обширна ни была старокатолическая литература, судить по ней одной о вѣрованіяхъ германскаго старокатолицизма нельзя уже потому, что убѣжденія тѣхъ или другихъ профессоровъ, хотя бы они стояли во главѣ ста-

---

[1]) См. «Церк. Вѣстникъ» 1876 г. № 5.

[2]) См. №№ 5—13.

рокатоликовъ, не есть еще выраженіе вѣрованій всей старокатолической общины. Старокатолики понимаютъ это очень хорошо. Выраженное пишущимъ эти строки на первой бонской конференціи желаніе, чтобы они составили катихизисъ, по которому каждый православный и особенно православныя церковныя власти могли бы судить о степени согласія старокатолическихъ вѣрованій съ православными, было, какъ тогда же оказалось, желаніемъ и самихъ старокатоликовъ. На своемъ синодѣ весною прошлаго 1875 года старокатолики дѣйствительно уже подвергли обсужденію проекты «Краткаго Катихизиса» и болѣе обширнаго «Руководства къ обученію вѣрѣ въ высшихъ школахъ», а къ концу 1875 года эти проекты явились и въ печати по порученію старокатолическаго синода (im Auftrage der altkatholischen Synode), т. е. какъ выраженіе вѣрованій старокатолической церковной общины... Такимъ образомъ въ двухъ вышеуказанныхъ офиціальныхъ изданіяхъ... мы имѣемъ достаточный матеріалъ для сужденія о томъ..., какова сущность ихъ вѣроученія и нравоученія. Только ознакомившись съ существеннымъ содержаніемъ старокатолическаго вѣроученія и нравоученія, всякій православный можетъ безпристрастно судить о томъ, въ какой степени близки къ нему или далеки отъ него по духу старокатолики, и въ какой степени основательны или неосновательны надежды ихъ на возможность церковнаго общенія съ нами православными» (См. Церк. Вѣстн. 1876 г. № 5, стр. 7).

Прибавлять что либо отъ себя къ сказанному о. ректоромъ о побужденіяхъ и цѣляхъ изданія въ русскомъ переводѣ краткаго и полнаго старокатолическихъ катихизисовъ редакція сочла бы излишнимъ, еслибы происходившія въ концѣ мая нынѣшняго года засѣданія старокатолическаго синода не сдѣлали нѣкоторыхъ прибавленій необходимыми: именно со стороны редакціи Христіанскаго Чтенія необходимы теперь нѣкоторыя поясненія и ограниченія.

Дѣло въ томъ, что нынѣшній старокатолическій синодъ самъ счолъ нужнымъ сдѣлать такія *поясненія* и *ограниченія* относительно изданныхъ по порученію предшествующихъ старокатолическихъ синодовъ книгъ, въ томъ числѣ „Катихизиса“ и „Руководства“. Желающихъ ознакомиться подробнѣе съ ходомъ совѣщаній послѣдняго старокатолическаго синода отсылаемъ къ 23 № Церковнаго Вѣстника, а здѣсь приведемъ принятое синодомъ слѣдующее заявленіе генеральнаго викарія профессора Рейша,—заявленіе, сдѣланное отъ лица постоянной синодальной коммиссіи или „синодальнаго представительства“:

«Синодальное представительство не считаетъ ни необходимымъ, ни полезнымъ новое разсмотрѣніе «Катихизиса» и «Руководства» и новое синодальное рѣшеніе о нихъ. *На обѣ эти книги не слѣдуетъ смотрѣть, какъ на символическія книги старокатоликовъ*, но нужно смотрѣть на нихъ только какъ на вспомогательныя пособія для обученія. Для улучшенія же ихъ въ этомъ отношеніи совершенно достаточно того, чтобы духовныя лица и школьные учители сообщали синодальному представительству свои мнѣнія о кажущихся имъ необходимыми или полезными усовершенствованіяхъ въ означенныхъ изданіяхъ. Эти заявленія будутъ подвергаться обсужденію синодальнаго представительства и наиболѣе дѣльныя изъ нихъ—приниматься во вниманіе при новыхъ изданіяхъ этихъ книгъ».

И такъ и „Катихизисъ" и „Руководство", хотя они и изданы „*по порученію*" старокатолическаго прошлогодняго синода, не суть символическія книги старокатоликовъ, и значитъ и мы православные (а равно и англикане и сами старокатолики!) не имѣемъ права смотрѣть на нихъ, „какъ на выраженіе вѣрованій старокатолической церковной общины" (которыя, замѣтимъ, по прежнему остаются значитъ неопредѣленными для насъ, а можетъ быть и для самихъ старокатоликовъ!), и судить по нимъ, „какова сущность ихъ вѣроученія и нравоученія". То и другое изданія имѣютъ чисто школьное значеніе: это — „*только* вспомогательныя пособія для обученія". Значитъ значеніе ихъ для старокатолической общины совершенно приравнивается къ тѣмъ русскимъ руководствамъ по Закону Божію—краткимъ и обширнымъ, которыя (какъ напримѣръ изданія протоіерея Димитрія Соколова или священника Александра Свирѣлина) по разсмотрѣніи ихъ духовно-учебнымъ комитетомъ утверждаются потомъ, для употребленія въ низшихъ и среднихъ учебныхъ заведеніяхъ Россіи, нашимъ святѣйшимъ Синодомъ, причомъ послѣдній оставляетъ за собою право замѣнить ихъ другими и нерѣдко прямо указываетъ при дальнѣйшихъ изданіяхъ сдѣлать тѣ или другія дополненія и измѣненія. Нынѣшній старокатолическій синодъ даже нашолъ возможнымъ не настаивать особенно на непремѣнномъ употребленіи въ старокатолическихъ школахъ новыхъ старокатолическихъ катихизисовъ и позволилъ своей постоянной коммиссіи разрѣшать въ случаѣ нужды

употребленіе другихъ книгъ. Во второй изъ его резолюцій постановлено:

«Необходимо соизволеніе синодальнаго представительства въ томъ случаѣ, если въ основу преподаванія должны быть положены не изданные по порученію старокатолическаго синода «Катихизисъ» и «Руководство для обученія католической религіи» въ высшихъ школахъ, а другія книги, коль скоро эти книги не предписаны уже государственными властями».

Резолюція эта показываетъ, что въ старокатолическихъ школахъ могутъ употребляться по предписанію государственныхъ властей и по особымъ разрѣшеніямъ синодальной коммиссіи можетъ быть и прежніе римско-католическіе руководства и катихизисы. Мы не знаемъ въ точности причинъ, заставившихъ старокатолическій синодъ принять такую резолюцію, дающую возможность церковнымъ общинамъ избѣгнуть даже въ школьномъ употребленіи новыхъ катихизисовъ, но едва ли удалимся отъ дѣйствительности, если предположимъ, что синодъ избѣгаетъ быстраго и безусловно обязательнаго (т. е. принудительнаго) введенія въ школы своихъ новыхъ учебниковъ вѣроятно потому, что школы эти имѣютъ смѣшанный составъ учениковъ и новые учебники не совсѣмъ охотно были бы приняты въ нихъ даже большинствомъ родителей учащихся. Можно преположить даже большее, именно, что *новыя* книги, богослужебныя и учебныя, не совсѣмъ удовлетворяютъ нуждамъ и воззрѣніямъ массы старокатоликовъ. На эту мысль наводитъ насъ первая резолюція, принятая нынѣшнимъ старокатолическимъ синодомъ, относительно употребленія изданнаго съ синодальнаго же одобренія Требника. Резолюція гласитъ:

«При богослужебныхъ священнодѣйствіяхъ во всѣхъ старокатолическихъ общинахъ слѣдуетъ употреблять новый одобренный синодомъ Требникъ. Тамъ, гдѣ въ виду особенныхъ обстоятельствъ будетъ казаться полезнымъ удержаніе доселѣ употреблявшагося богослужебнаго чина для всѣхъ или для нѣкоторыхъ богослужебныхъ священнодѣйствій, приходскій священникъ въ согласіи съ мѣстнымъ церковнымъ совѣтомъ долженъ искать одобренія синодальнаго представительства на оставленіе прежняго чина (*т. е. стараго римско-католическаго!*). При такихъ богослужебныхъ священнодѣйствіяхъ, для которыхъ въ новомъ требникѣ не содержится никакого опредѣленнаго чинопослѣдованія, можно обращаться къ чинопослѣдованіямъ, содержащимся въ вессенберговскомъ служебникѣ или, съ одобренія синодальнаго представительства, къ другимъ служебни-

камъ. Позволительно также къ чинопослѣдованіямъ, содержащимся въ новомъ требникѣ, присоединять молитвы, воззванія и т. п., заимствованныя изъ другихъ требниковъ» (*т. е. опять римско-католическихъ!*).

Что это значитъ? Не шаги ли это назадъ—къ римской церкви со стороны старокатоликовъ, которые своимъ новымъ Требникомъ думали-было очистить прежнее римскокатолическое богослуженіе, выбросивъ напримѣръ изъ послѣдованія таинства крещенія нѣкоторыя заклинательныя молитвы, и которые теперь на своемъ синодѣ вынуждены были разрѣшить вводить въ чинопослѣдованія своего требника прежнія выкинутыя ими молитвы, воззванія, даже (съ разрѣшенія синодальной коммиссіи) удерживать „въ виду особенныхъ обстоятельствъ“ старые римско-католическіе служебники? Не беремъ на себя смѣлости—утверждать это положительно. Но во всякомъ случаѣ синодальная резолюція относительно Требника показываетъ въ вождяхъ старокатолицизма нерѣшительность, колеблемость [1]): они и вводятъ новое, и разрѣшаютъ старое. По всему видно, что съ народной массой, привыкшей къ извѣстнаго рода богослуженію, къ извѣстнымъ молитвамъ въ данномъ чинопослѣдованіи, старокатолическому церковному правительству приходится вести счоты и уступать, отступая именно въ направленіи къ старому римско-католическому порядку богослуженія.

Разсужденія наши о старокатолическомъ требникѣ въ настоящемъ случаѣ только стороной касаются спеціальнаго предмета нашей замѣтки. Возвращаемся къ „Руководству къ обученію вѣрѣ въ высшихъ школахъ“. По взгляду нынѣшняго старокатолическаго синода, руководство это не имѣетъ вовсе значенія символической книги для старокатоликовъ, а есть *вспомогательное пособіе для обученія* (даже собственно не *руководство*—въ принятомъ у насъ смыслѣ, а именно *пособіе* тоже въ принятомъ у насъ смыслѣ!) и притомъ необязательное для всѣхъ старокатолическихъ выс-

[1]) Характеромъ нерѣшительности отличались пренія и опредѣленія синодовъ прошлогодняго и нынѣшняго по вопросу объ отмѣнѣ римско-католическаго закона о безбрачіи духовенства. См. «*Чтенія въ Обществѣ Любителей Дух. Просвѣщенія*». 1876 г. Августъ, стр. 124—6.

шихъ школъ, именно для тѣхъ, которымъ со стороны государства предписаны другія пособія по закону Божію или которыя найдутъ нужнымъ ходатайствовать о разрѣшеніи имъ оставить прежніе учебники. Рядомъ съ этимъ пособіемъ и помимо его въ высшихъ старокатолическихъ школахъ могутъ употребляться старые римско-католическіе катихизисы тоже какъ пособія, даже можетъ быть какъ настоящія руководства (разумѣется и съ Filioque въ символѣ вѣры, которое въ старокатолическомъ „Руководствѣ" выпущено, и съ ученіемъ о главенствѣ папы, которое здѣсь не утверждается!).

Какое же послѣ этого значеніе для русскихъ читателей можетъ имѣть старокатолическое „Руководство", если оно не имѣетъ вѣроисповѣдной или символической важности и не составляетъ даже безусловно-обязательнаго руководственнаго пособія для старокатолическихъ школъ? Почему редакція „Христіанскаго Чтенія" сочла себя обязанною исполнить обѣщаніе, напечатанное ею въ „Церковномъ Вѣстникѣ" въ началѣ нынѣшняго года — тогда, когда нынѣшній старокатолическій синодъ не успѣлъ еще опредѣленно высказаться относительно значенія „Руководства", изданнаго по его порученію въ прошломъ году?

На эти вопросы отвѣтимъ по возможности коротко. Редакція, напечатавъ старокатолическій Катихизисъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ" и начиная съ этихъ книжекъ печатаніе „Руководства", не жалѣетъ о напечатаніи перваго и имѣетъ весьма солидныя основанія для изданія втораго. Дѣло въ томъ, что обѣ книги эти отличаются высокими учено-и учебно-педагогическими достоинствами; въ частности „Руководство" представляетъ образчикъ учебника или, вѣрнѣе, учебной программы по Закону Божію, своею краткостію, полнотою, осмысленностію рѣшительно превосходящій всѣ изданныя у насъ для среднихъ учебныхъ заведеній руководства по этому предмету. Видно по всему, что надъ составленіемъ „Руководства" работали во-первыхъ высокоученые богословы и во-вторыхъ опытные педагоги: историческій методъ изложенія христіанскаго ученія вѣры и нравственности, принятый въ „Руководствѣ", составляетъ совершенную но-

вость въ русской учебно-богословской литературѣ. А между тѣмъ такой методъ намъ кажется самымъ лучшимъ при обученіи вѣрѣ воспитанниковъ такихъ школъ—высшихъ и среднихъ, гдѣ преподаваніе вѣры не составляетъ главнаго или факультетскаго предмета. Старокатолическій синодъ предназначилъ свое руководство для высшихъ школъ: и у насъ есть такія школы, напримѣръ Технологическій, Горный, Филологическій институты, военныя училища, Медицинская академія, Артиллерійское, Морское и Инженерное училища, Институтъ путей сообщенія, Земледѣльческая академія и т. под. Даже для высшихъ классовъ классическихъ гимназій и реальныхъ училищъ историческій методъ изложенія христіанства не былъ бы неудобенъ и былъ бы даже лучше принятаго теперь въ нихъ, по которому священную и церковную исторіи приходится отдѣлять отъ преподаванія собственно катихизиса или закона Божія. Съ нѣкоторыми приспособленіями этотъ методъ могъ бы быть употребленъ съ пользою въ среднихъ женскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Это о *методѣ* „Руководства“, и—довольно.

Теперь о *планѣ*. Планъ строгій и послѣдовательный и въ рубрики старокатолической программы легко могутъ быть вставлены всѣ главные историческіе, нравственные и догматическіе моменты православнаго христіанства со всѣми его особенностями сравнительно съ ученіемъ римскихъ католиковъ и протестантовъ. Составители предназначали свое „Руководство“ больше для законоучителей, чѣмъ для учениковъ, и предоставили первымъ полный просторъ для наполненія своихъ краткихъ рубрикъ обильнымъ устнымъ развитіемъ.

Наконецъ о самомъ *содержаніи* и *направленіи* „Руководства“. Вѣроисповѣдныя особенности старокатоликовъ не могли сказаться съ особенною выпуклостію въ краткой программѣ, составленной по историческому методу, дающему полную возможность излагать вѣроученіе и нравоученіе христіанское объективно, хотя онѣ по мѣстамъ и сказались. Напримѣръ вопросъ о числѣ вселенскихъ соборовъ обойденъ (§ 43), вопросъ объ іерархическомъ устройствѣ церкви слишкомъ постарокатолически (или попротестантски!) димо-

кратизирован (§ 38 под цифрою 2), трактат о таинствах недостаточно развит. Не мало режут православный взгляд § 11 о священном Писании Ветхаго Завета, и также, хотя не много менее, § 28 о происхождении новозаветных Писаний,—предметах, решонных правилами св. Апостолов, вселенских и поместных соборов, так что в катихизисе выводы научной критики могли бы быть удобно оставлены и переданы только принятыя древнею нераздленною церковию воззрения.

После этих разъяснений и ограничений редакция приступает к изданию на русском языке старокатолическаго „Руководства“, как книги весьма ценной—с учебно-педагогической точки зрения—для православных русских законоучителей, и печатает ее в дословно-точном переводе, сделанном под внимательною редакциею достопочтеннейшаго о. ректора нашей академии протоиерея І. Л. Янышева, вполне разсчитывая, что и малейшия отступления от православия, нами не указываемыя, будут замечены теми лицами, вниманию которых перевод книги этой специально предназначается.

Руководство къ обученію каѳолической[1]) вѣрѣ въ высшихъ школахъ

(Издано по порученію старокатолическаго Синода. Боннъ 1875 г.).

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ «Руководствѣ» сдѣлана попытка изложить по источникамъ христіанское ученіе для высшаго обученія каѳолической вѣрѣ.

Для этой цѣли оказалось необходимымъ, отступивъ отъ обычнаго построенія предмета, подчинить систематическое его распредѣленіе историческому. Христіанство, какъ фактъ, подготовленное предшествовавшимъ ему божественнымъ воспитаніемъ человѣческаго рода и со времени своего появленія вступившее въ историческое развитіе, можетъ быть понято вполнѣ правильно и объективно только въ этой исторической связи.

Руководство содержитъ только самое существенное изъ христіанскаго ученія, и притомъ въ томъ его видѣ, въ какомъ оно было возвѣщено самимъ Христомъ и апостолами и переходило по преданію въ древней Церкви. Умозрительная обработка матеріала этого ученія намѣренно опущена; потому что, какъ дѣло болѣе субъективнаго свойства, она должна быть предоставлена устному преподаванію законоучителя, который долженъ излагать свой предметъ сообразно съ потребностію и состояніемъ образованія своихъ учениковъ.

Что эта книга назначается не для механическаго затверживанія ея наизусть, а для того, чтобы её изучить и положить въ основу устнаго преподаванія, это можно усмотрѣть изъ всего ея характера.

---

[1]) Старокатолики называютъ свое ученіе katholisch не въ смыслѣ римскаго *католицизма,* а въ смыслѣ вселенскаго православія; потому мы и переводимъ это прилагательное словомъ каѳолическій а не католическій. *Пер.*

Общее введеніе.

§ 1.

Опредѣленія понятій.

а) Подъ религіей разумѣется сознаніе человѣка о своихъ отношеніяхъ къ Богу, опредѣляющее нравственное его поведеніе.

б) Насколько это сознаніе коренится въ разумѣ человѣка, религію называютъ религіей разума, а также и религіею естественною.

в) Но если къ сему присоединяются еще откровенія со стороны Бога, то религія получаетъ названіе откровенной, или также сверхъ-естественной.

§ 2.

Различныя міровоззрѣнія.

1. Матеріализмомъ называютъ такое міровоззрѣніе, которое считаетъ только матерію (вещество) съ дѣйствующими въ ней силами дѣйствительно существующимъ, вѣчнымъ и производящимъ все прочее.

Это міровоззрѣніе отрицаетъ не только личнаго Бога—почему и называется атеизмомъ (безбожіемъ) — но и личное существованіе человѣка послѣ смерти.

2. Пантеизмъ (всебожіе) есть такое міровоззрѣніе, которое также не признаетъ личнаго Бога, но допускаетъ, что божество осуществляется въ явленіяхъ этого міра, а потому всѣ вещи считаетъ по ихъ сущности божественными.

Болѣе мягкая форма пантеизма (полупантеизмъ) есть та, которая божественными по существу признаетъ только духовныя явленія въ человѣческомъ мірѣ.

Сторонники и этихъ обоихъ міровоззрѣній обыкновенно отрицаютъ личное существованіе человѣка послѣ смерти.

3. Подъ деизмомъ разумѣютъ міровоззрѣніе, которое, хотя и вѣруетъ во внѣмірнаго и надмірнаго Бога, но полагаетъ, что Онъ,

произведши міръ, не печется болѣе о немъ, и поэтому не находится въ какомъ либо живомъ отношеніи къ міру и въ частности къ человѣку, предоставляя ихъ исключительно самимъ себѣ.

И съ этимъ воззрѣніемъ обыкновенно и совершенно послѣдовательно соединяется отрицаніе человѣческой души какъ духовнаго существа, которое существуетъ само по себѣ и для себя и слѣдовательно продолжаетъ существовать и по отдѣленіи отъ тѣла.

4. Теистическое міровоззрѣніе вѣруетъ, что есть внѣмірный и надмірный личный Богъ, сотворившій міръ, почему въ частности оно называется креаціанистическимъ міровоззрѣніемъ.

Послѣдовательно оно вѣруетъ также, что человѣческая душа есть личный и безсмертный духъ, и что Богъ находится въ постоянномъ живомъ отношеніи къ міру и особенно къ человѣку.

Теистическое міровоззрѣніе есть единственно правильное; только при немъ можетъ быть рѣчь о религіи въ христіанскомъ смыслѣ.

§ 3.

Ученіе о Богѣ.

1. **Что есть внѣ міра и надъ міромъ личный Богъ, это познается изъ свойствъ міра.**

а) Бытіе въ мірѣ оказывается только конечнымъ (не абсолютнымъ). Но разумъ, согласно своему закону достаточнаго основанія, не можетъ остановиться на конечномъ бытіи, а вынуждается искать послѣдняго основанія этого конечнаго бытія въ безконечномъ Бытіи, какъ Творцѣ его (космологическо-онтологическое доказательство).

б) Далѣе: это послѣднее, вѣчное основаніе не можетъ быть слѣпою, безсознательно дѣйствующею причиной, такъ какъ сотворенію міра должна предшествовать мысль о немъ. Слѣдовательно послѣдней основой міра должно быть самосознающее, личное Существо (физико-телеологическое доказательство).

2. Отсюда необходимо вытекаютъ свойства божественнаго Существа. Такъ какъ Оно безконечно, то Оно должно быть безусловно совершеннымъ Существомъ.

Поэтому въ своемъ отношеніи къ міру Оно должно быть всевѣдущимъ, премудрымъ, всемогущимъ, вездѣсущимъ, всеблагимъ, святымъ и праведнымъ.

Примѣчаніе. Къ доказательствамъ существованія личнаго Бога и къ ученію о свойствахъ Божіихъ нужно замѣтить: 1) что выше изложено только то, что оказывается понятнымъ для каждаго; всё-же прочее, что глубже и всестороннѣе входитъ въ предметъ, опускается, какъ не соотвѣтствующее состоянію образованія, предполагаемому руководствомъ; 2) что выраженія, взятыя съ человѣческихъ состояній и отношеній и перенесенныя на божественное Существо, нужно считать не какъ вполнѣ соотвѣтствующія выражаемымъ предметамъ, но какъ выбранныя опять только для того, чтобы сдѣлать эти предметы по возможности понятными для каждаго.

§ 4.

Ученіе о человѣкѣ и его отношеніи къ Богу.

1. Душа человѣка есть духовная субстанція, соединенная съ тѣломъ въ одну личность.

а) Хотя вся духовная жизнь человѣка на землѣ связана съ тѣлесными органами его, однакожъ она не можетъ состоять только въ дѣятельности этихъ органовъ, а должна въ концѣ концовъ опираться на данную, существующую саму въ себѣ и соединенную съ тѣломъ въ одну личность, духовную субстанцію.

Если-бы не такъ было, если-бы напротивъ смерть была заключительнымъ пунктомъ человѣческаго бытія, то это бытіе оказалось-бы безъ цѣли и безъ плана.

Жизнь отдѣльнаго человѣка, равно какъ и жизнь цѣлаго человѣчества, находится въ постоянномъ развитіи, и конца этого развитія не оказывается нигдѣ въ этой жизни. Всѣ духовныя силы и способности настойчиво стремятся къ своему раскрытію. Постепенное преуспѣяніе во всѣхъ областяхъ достигается величайшими усиліями и преодолѣніемъ безчисленныхъ трудностей. Ужели это постоянное совершенствованіе направляется не къ опредѣленной цѣли, не къ покою, достойному всѣхъ трудовъ и всей борьбы, которыхъ оно стоило? Должно-ли это совершенствованіе вдругъ, безъ цѣли, прерваться для индивидума со смертію его, для всего человѣчества—съ погибелью вселенной?

Къ тому-же замѣчается еще то странное явленіе, что добро въ земной жизни часто бываетъ побѣждаемо, а зло побѣждаетъ. Духовныя и физическія силы находятся между собою въ борьбѣ, и часто одинъ гибельный ударъ разбиваетъ въ дребезги многотрудныя пріобрѣтенія многихъ поколѣній. Такъ совершается ходъ человѣческихъ дѣлъ повидимому въ хаотическомъ безпорядкѣ, безъ правила и закона.

Вмѣстѣ съ тѣмъ въ человѣкѣ насаждено неистребимое желаніе и ожиданіе видѣть всякое развитіе законченнымъ, справедливость—побѣдительницей, цѣль всѣхъ дарованій и способностей—достигнутою. Но такъ какъ въ земной жизни онъ не находитъ этого, то таковое ожиданіе естественно указываетъ ему на продолженіе жизни за гробомъ. А съ этимъ дано уже признаніе личнаго существованія человѣка послѣ смерти.

б) Къ тому же выводу приводитъ то соображеніе, что при противоположномъ взглядѣ человѣчеству не доставало-бы необходимой нравственной опоры, достаточной побудительной причины для нравственнаго дѣйствованія.

в) Къ этому присоединяется и то, что большая часть людей живетъ среди тяжкихъ внѣшнихъ отношеній, которыя легко приводятъ къ нарушеніямъ нравственнаго закона и безъ надежды лучшей жизни въ загробномъ мірѣ представляютъ земную жизнь невыносимою.

Только эта надежда въ связи со страхомъ суда за гробомъ даетъ многимъ способность нести тяжкое бремя ихъ земнаго существованія и не прибѣгать къ насиліямъ противъ угнетающаго ихъ устройства человѣческаго общества. Присущее человѣку стремленіе къ счастію и наслажденію удовлетворялось бы способомъ разрушительнымъ для общественныхъ состояній, если-бы не существовало основательной надежды и страха касательно загробной жизни.

г) Доказательствами бытія личнаго Бога опровергается уже главное основаніе противъ признанія личнаго человѣческаго духа. Если божественное Существо есть сама по себѣ и для себя сущая личная субстанція, то возможно бытіе и конечныхъ, личныхъ субстанцій, духовныхъ существъ.

2. Человѣкъ находится въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ Богу.

Если какъ Богъ, такъ и человѣкъ—существа личныя, хотя и не въ одинаковомъ смыслѣ, то ничего не можетъ быть ближе, какъ признаніе того, что они находятся и во взаимномъ отношеніи. Если бездушныя существа обязаны Богу только своимъ существованіемъ и сохраненіемъ, то духовность человѣческаго существа требуетъ непрерывныхъ личныхъ отношеній между нимъ и Божествомъ. Эти отношенія состоятъ:

а) въ божественномъ руководствѣ отдѣльнаго человѣка, равно какъ и всего человѣчества, къ ихъ вѣчной цѣли (Промыслъ),

б) въ предписаніи общечеловѣческихъ обязанностей чрезъ законъ разума, какъ это открывается въ совѣсти человѣка,

в) въ указаніи на загробную награду или наказаніе, какъ это также отражается въ голосѣ совѣсти.

§ 5.

Заключеніе.

Между тѣмъ какъ невѣрующее міровоззрѣніе не способно разрѣшить загадки человѣческаго бытія, не можетъ объяснить происхожденія міра, не знаетъ никакого конца въ развитіи человѣческихъ отношеній, не находитъ никакого возстановленія нарушеннаго на землѣ нравственнаго равновѣсія, и потому смотритъ на существованіе міра съ чувствомъ неудовлетворенности и полнаго скептицизма: вѣрующее воззрѣніе на тварность (Geschöpflichkeit) міра даетъ человѣку все, въ чомъ нуждается его сердце, и что способно возбуждать его и совершенствовать.

Оно учитъ его усматривать въ своемъ духѣ конечное отображеніе безконечно совершеннаго божественнаго Существа, съ назначеніемъ—раскрывать все чище и совершеннѣе свои добрые задатки и способности и чрезъ то въ этой жизни дѣлаться все счастливѣе, а послѣ смерти достигнуть конечной цѣли своего бытія—блаженнаго единенія съ Богомъ.

Такимъ образомъ вѣрующее міровоззрѣніе даетъ человѣку въ его нравственной борьбѣ могущественное побужденіе къ постоянному

совершенствованію, несчастному и угнетенному—неисчерпаемое утѣшеніе и дѣйственное ободреніе къ перенесенію страданій, счастливому — серьозное предостереженіе противъ высокомѣрія и безсердечности, всѣмъ-же—вожделѣнную надежду увидѣть нѣкогда загадку человѣческаго бытія наконецъ разрѣшенною, безконечныя запутанности настоящей жизни—распутанными, а всесторонній порядокъ и гармонію и въ духовной области—возстановленными.

Частное введеніе.

§ 6.

Христіанство—совершеннѣйшая религія.

1. Происхожденіе, сущность и послѣдствія многобожія.

а) Что вѣрующее міровоззрѣніе имѣетъ полное основаніе въ разумномъ мышленіи и чувствованіяхъ человѣка, это доказываетъ фактъ существованія его и вытекающей изъ него религіозной жизни у всѣхъ народовъ и во всѣ времена.

Сознаніе о другомъ мірѣ, кромѣ и внѣ видимаго, является впрочемъ болѣе или менѣе развитымъ, смотря по степени духовной и нравственной образованности народа или вѣка.

Оно часто бывало столь темнымъ, нечистымъ, и несовершеннымъ, или столь разстроеннымъ и извращеннымъ ложными представленіями, что отъ вѣрующаго міровоззрѣнія, положеннаго въ человѣческомъ сознаніи природою, оставались скорѣе только отрывочные, едва-едва узнаваемые обломки.

б) На низшей ступени культуры правильное мышленіе и чистое чувствованіе были оттѣснены фантазіей на задній планъ, и такимъ образомъ постепенно образовались самыя странныя религіозныя представленія, которыя хотя и выходили изъ вѣрующаго міровоззрѣнія, однакожъ часто давали ему столь превратный видъ, что изъ-за нихъ пропадали самыя лучшія дѣйствія его: развитіе и облагороженіе человѣка.

Это случилось въ языческихъ религіозныхъ системахъ вслѣд-

ствіе ученія о существованіи многихъ боговъ (многобожія), затемненія ученія о безсмертіи ученіемъ о переселеніи душъ или другими воззрѣніями, равно и вслѣдствіе вытекающихъ отсюда разнообразныхъ заблужденій касательно отношенія человѣка къ Божеству.

Такое искаженіе вѣрующаго міровоззрѣнія въ язычествѣ совершилось посредствомъ миѳовъ, т. е. сказаній (сагъ), въ которыхъ на Бога переносились представленія о человѣкѣ и которыя потомъ признаны были народомъ за истинныя религіозныя ученія. Такъ возникло множество разногласящихъ между собою языческихъ религіозныхъ системъ.

2. Рядомъ съ языческими религіями въ древности существовала еще іудейская. Только эта религія, одна изъ всѣхъ, строго держалась ученія о Единомъ, личномъ Богѣ (единобожіе).

Іудейская религія, хотя сначала темнѣй и неопредѣленнѣй, но впослѣдствіи однакожъ очень ясно и раздѣльно, учила также и о безсмертіи и о продолженіи личной жизни человѣческой души послѣ смерти.

Она знала наконецъ о многочисленнѣйшихъ и живѣйшихъ личныхъ отношеніяхъ Бога къ людямъ.

3. Хотя такимъ образомъ іудейская религія была совершеннѣйшей между всѣми религіями древности, однакожъ и она сама была очищена и завершена христіанскою религіей.

а) Для сохраненія вѣры въ единаго личнаго Бога среди окружавшаго Іудеевъ язычества іудейское ученіе старалось, насколько возможно, приблизить къ человѣческому пониманію существо Его чрезъ живое, соотвѣтствующее человѣческимъ отношеніямъ олицетвореніе свойствъ и дѣйствій Его. Христіанство по возможности устранило этотъ человѣческій (антропоморфическій) способъ воззрѣнія и выраженія относительно божественнаго Существа и, такимъ образомъ, менѣе чувственнымъ и потому болѣе совершеннымъ пониманіемъ очистило и завершило іудейское ученіе о Богѣ.

б) Іудейскій народъ хотя и былъ научаемъ своей религіей, что единый личный Богъ есть творецъ всего міра и что поэтому Онъ есть единственно истинный Богъ всѣхъ народовъ, однакожъ по

причинѣ обособленія отъ всѣхъ прочихъ языческихъ народовъ онъ долженъ былъ считать Бога въ особенномъ смыслѣ *своимъ* Богомъ (Іеговою), который, удостоивши его особенной любви, находится во враждебномъ отношеніи къ язычникамъ. Христіанство уничтожило это различіе между народами ученіемъ о томъ, что предъ Богомъ всѣ народы и люди равноправны, что предъ Нимъ нѣтъ ни привиллегированнаго народа, ни привиллегированнаго сословія, но что всѣ люди какъ братья образуютъ одну великую семью, съ одинаковою любовію объемлемую Богомъ, какъ виновникомъ и отцомъ всего человѣчества.

в) Если при сильно развитой чувственности еврейскаго народа оказывалось необходимымъ направлять его надежду къ земнымъ благамъ, то въ христіанствѣ земное вступило въ правильное отношеніе къ сверхчувственному. Настоящая жизнь съ ея разнообразными опасностями и несовершенствами, являясь пріуготовленіемъ и воспитаніемъ къ будущей, получила свою дѣйствительную цѣну.

г) Если наконецъ іудейская религія, сообразуясь съ тѣми-же самыми чувственными наклонностями, представила религіозныя обязанности,—въ видахъ постояннаго удержанія ихъ въ воспоминаніи,—въ формѣ многочисленныхъ внѣшнихъ предписаній и обрядовъ, то христіанство свело къ должной мѣрѣ и эту сторону религіозной жизни. Не отвергая значенія внѣшностей для людей, имѣющихъ и чувственную природу, оно однакожъ всюду выставило цѣлію всей религіозной жизни облагороживающія и приносящія истинное счастіе нравственныя обязанности.

Этимъ христіанство показываетъ въ себѣ очищеніе и усовершеніе истинной религіи, не извращенно, соотвѣтственно религіознымъ потребностямъ народа, выразившейся уже въ іудействѣ.

§ 7.

Дѣйствія христіанства.

1. Если между всѣми религіями первое мѣсто должно быть предоставлено христіанской религіи, то можно сказать далѣе, что она въ полной мѣрѣ удовлетворяетъ всѣмъ религіознымъ потребностямъ, и что никакая другая вновь измышленная религія не была

бы въ состояніи замѣнить ее. Такое заключеніе позволяютъ дѣлать и дѣйствія, произведенныя ею въ теченіи времени.

Языческое и іудейское міровоззрѣнія были побѣждены христіанствомъ вездѣ, гдѣ оно являлось въ борьбѣ съ ними. Вся нынѣшняя образованность, весь строй общественныхъ отношеній коренятся въ христіанствѣ.

Оно произвело такой переворотъ во всѣхъ человѣческихъ отношеніяхъ, что исторія человѣчества, по взгляду всѣхъ изслѣдователей исторіи, распадается на двѣ великія половины, на исторію до-христіанскаго и исторію христіанскаго времени.

2. Такое преобразовательное дѣйствіе христіанствомъ произведено въ мірѣ не смотря на то, что оно никогда не было въ состояніи раскрыть чисто, свободно и безпрепятственно всѣ присущія ему силы.

а) Не смотря на всѣ препятствія, христіанскія воззрѣнія проникли собою человѣчество въ такой мѣрѣ, что раздѣленность на различныя народности или государства не понимается уже, какъ прежде, въ смыслѣ постоянной враждебности ихъ между собою: напротивъ, явился возстановленнымъ всеобщій миръ народовъ, который можетъ быть нарушаемъ только вслѣдствіе особенныхъ причинъ.

б) Христіанское воззрѣніе создало болѣе твердое основаніе и для семейной жизни, такъ какъ оно въ бракѣ признало священныя отношенія, жену сравняло съ мужемъ и такъ опредѣлило отношенія дѣтей къ родителямъ, что ихъ взаимнымъ правамъ соотвѣтствуютъ и взаимныя обязанности, и никто не поступается своимъ достоинствомъ и свободою.

в) Чрезъ распространеніе ученія о первоначальномъ равенствѣ всѣхъ людей и чрезъ установленіе закона о любви ко всему человѣчеству христіанство сдѣлало невозможнымъ рабство, державшее большую часть человѣчества въ самыхъ тяжкихъ и пагубныхъ оковахъ.

г) Тѣми-же средствами оно проложило путь къ любвеобильному обхожденію и вспоможенію по отношенію ко всѣмъ нуждающимся и угнетеннымъ, которыхъ, какъ безполезныхъ будто-бы для общаго

блага, прежде или оставляли въ пренебреженіи, или даже насильственно лишали жизни.

3. Этимъ христіанство дало значеніе достоинству, присущему каждому человѣку, какъ творенію Божію, одаренному безсмертной душей, тогда какъ въ древнемъ мірѣ цѣнили отдѣльнаго человѣка и обходились съ нимъ только по его значенію для всего общества. Но съ другой стороны христіанское ученіе одушевило каждаго жертвовать собою добровольно, пренебрегая личной выгодой, для ближняго и для всего общества, и, возбудивши такимъ образомъ покоющуюся въ отдѣльномъ человѣкѣ силу любви и самопожертвованія, оно предложило ему, равно какъ и обществу, самыя благодатныя послѣдствія, какъ награду за понесенные труды и жертвы.

§ 8.

Историческое обоснованіе христіанства.

1. Христіанская религія, которая по всему этому является совершеннѣйшей религіей и которая воздѣйствовала самымъ плодотворнымъ образомъ на преобразованіе и обновленіе человѣчества, выдаетъ себя не за человѣческое произведеніе, а за божественное откровеніе, то есть: она не признаетъ себя, напримѣръ, формою—хотя-бы самою чистѣйшею—естественной религіи, изобрѣтенною человѣческимъ разумомъ, но основывается на положительномъ откровеніи Бога людямъ. Такое притязаніе вовсе не кажется удивительнымъ, если принимается въ соображеніе то неизмѣримое превосходство, которымъ христіанство выдается изъ всѣхъ другихъ религій. При всемъ томъ законность такого притязанія должна и можетъ быть доказана положительно.

2. Что четыре посланія: къ Римлянамъ, Коринѳянамъ два и Галатамъ написаны дѣйствительно апостоломъ Павломъ, это никѣмъ не оспоривается. Христіанство имѣетъ поэтому въ четырехъ Павловыхъ посланіяхъ исторически-достовѣрнѣйшее основаніе для своего притязанія на то, что оно есть божественное откровеніе.

Въ нихъ именно главное содержаніе христіанскаго ученія, какъ оно содержится и въ Евангеліи, предлагается какъ божественное откровеніе, и притомъ въ такомъ видѣ и при такихъ условіяхъ,

что о достовѣрности предлагаемаго не можетъ возникнуть никакого сомнѣнія.

а) Апостолъ говоритъ въ этихъ посланіяхъ о Христѣ, какъ явившемся Мессіи и Искупителѣ человѣческаго рода отъ грѣха (Рим. III—V).

б) Онъ называетъ Его вочеловѣчившимся Сыномъ Божіимъ (Рим. I, 1 и слѣд.; IX, 5; XVI, 25), Который своею смертію на крестѣ освободилъ людей отъ господства грѣха, а своимъ воскресеніемъ изъ мертвыхъ утвердилъ ихъ надежду на прославленіе и ихъ самихъ въ будущей жизни (Рим. IV, 24; V, 6 и сл.; VIII, 32 и сл.; 1 Кор. XV, 3 и сл.; 2 Кор. V, 21; Гал. I, 4; III, 13).

в) Далѣе апостолъ предполагаетъ существованіе уже христіанскихъ общинъ на основаніи этихъ ученій и упоминаетъ о чудесныхъ явленіяхъ въ области христіанской жизни (1 Кор. XII).

г) Самъ-же онъ основываетъ свою вѣру на явленіи ему воскресшаго Христа и на сообщонныхъ ему чудеснымъ образомъ откровеніяхъ (1 Кор. XV, 8; Гал. I, 12 и сл.; II, 2).

Всѣми этими ученіями и сообщеніями Павелъ переноситъ насъ въ тотъ кругъ мыслей и въ ту религіозную жизнь, которыя образуютъ и содержаніе Евангелія. Слѣдовательно въ 54—58 годахъ по Р. Хр., когда были написаны эти посланія, христіанское ученіе и религіозная практика, какъ они исторически раскрываются и обосновываются евангеліями, были уже распространены какъ божественное сверхъестественное откровеніе, и непосредственными воспринимателями этого откровенія, словомъ и дѣломъ, болѣе и болѣе утверждались и распространялись.

§ 9.

Непосредственные историческіе источники для познанія христіанства: Новый Завѣтъ.

1. Самое непосредственное знаніе первоначальнаго вида христіанства мы почерпаемъ изъ ряда писаній, вышедшихъ, согласно преданію, изъ рукъ апостоловъ и апостольскихъ учениковъ. Взятые въ совокупности, они образуютъ **Новый Завѣтъ**.

Часть ихъ — **историческаго** содержанія: четыре Еванге-

лія отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна и Дѣянія Апостоловъ отъ Луки.

Часть — учительнаго: четырнадцать посланій Павла: къ Римлянамъ — одно, къ Коринѳянамъ — два, къ Галатамъ — одно, къ Ефесянамъ—одно, къ Филиппійцамъ—одно, къ Колосянамъ—одно, къ Ѳессалоникійцамъ—два, къ Тимоѳею—два, къ Титу—одно, къ Филимону—одно, къ Евреямъ—одно, и семь соборныхъ посланій: Іакова—одно, Петровыхъ—два, Іоанна—три и Іуды—одно.

Заключеніе составляетъ пророческое писаніе, Апокалипсисъ Іоанна.

2. Подлинность многихъ изъ этихъ писаній въ новѣйшее время, правда, оспоривается; правда также и то, что до начала V в. и отчасти еще долѣе они не всѣ и не всѣми были признаваемы за апостольскія писанія.

Въ отдѣльныхъ частяхъ древней Церкви именно встрѣчали большія или меньшія возраженія: посланіе къ евреямъ, посланія Іакова, второе посланіе Петра, второе и третье Іоанна, посланіе Іуды и Апокалипсисъ.

Но для познанія сущности христіанскаго ученія это обстоятельство не представляетъ основанія какого нибудь различія, потому что основныя черты этого ученія повторяются во всѣхъ писаніяхъ, только не въ одинаковомъ видѣ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Христіанство, подготовленное ветхо-завѣтнымъ откровеніемъ.

---

§ 10.

Подтвержденіе Ветхаго Завѣта Христомъ и апостолами.

1. Христіанское ученіе явилось въ мірѣ въ качествѣ новаго ученія не въ томъ смыслѣ, будто бы ему вовсе не предшествовало ничего такого, къ чему бы оно могло примкнуть. Напротивъ, оно во всѣхъ отношеніяхъ соединено съ ученіями іудейства, которыя оно очистило, раскрыло и довершило.

Христосъ Самъ объявлялъ, что Онъ пришелъ не разрушить законъ или пророковъ, но исполнить (Мѳ. V, 17).

Точно также говорятъ объ отношеніяхъ христіанскаго ученія къ іудейству и апостолы, особенно ап. Павелъ, не смотря на то, что онъ сильнѣе всѣхъ ихъ раздвинулъ границы іудейства, почему и былъ названъ апостоломъ язычниковъ (Рим. III—V, VII—IX — XI).

Чрезъ это Христосъ и апостолы признали іудейское откровеніе подлиннымъ и дѣйствительно — божественнымъ. Они подтвердили поэтому вѣрованіе евреевъ, что Богъ избралъ израильскій народъ для того, чтобы сохранять среди язычниковъ ученіе о единомъ истинномъ Богѣ и изъ рода въ родъ вѣрно передавать исходящее отъ Него откровеніе до тѣхъ поръ, пока наступитъ время, когда послѣднее и высшее откровеніе отъ еврейскаго народа проникнетъ во всѣ народы и соединитъ все человѣчество въ одинъ великій народъ Божій.

Христосъ и апостолы, не вдаваясь въ болѣе подробныя объясненія, признаютъ и священныя книги евреевъ письменными памятниками божественнаго откровенія, такъ какъ они ссылаются на мѣста изъ нихъ какъ на изреченія св. Духа или мужей, исполненныхъ Духа Божія.

Такъ напр. Христосъ ссылается (Марк. XII, 36 ср. Мѳ. XXII 43) на Псал. CIX 1, когда говоритъ: *Давидъ сказалъ Духомъ Святымъ*. Онъ неоднократно высказываетъ, что ветхозавѣтныя пророчества должны исполниться (Мѳ. XXVI 54; Лук. XVIII 31; XXIV, 25 и 44; Іоан. XIII, 18).

Апостолы точно также говорятъ, что Духъ Святый говорилъ устами Давида и всѣхъ пророковъ (Дѣян. I, 16; III, 18 и 21; VI, 25; XXVIII 25; Евр. I, 1; III, 7; X, 15 и др.). Ап. Павелъ во 2 Тим. III, 16 называетъ Ветхій Завѣтъ *богодухновеннымъ писаніемъ*, и ап. Петръ во 2 Петр. I, 21 говоритъ, что пророки говорили „будучи движимы Духомъ Святымъ".

§ 11.

Священное писаніе Ветхаго Завѣта.

1. Если Христосъ и апостолы говорятъ о священныхъ писаніяхъ евреевъ какъ о внушенныхъ Духомъ Божіимъ, то этимъ они подтверждаютъ распространенное уже и между іудеями преданіе о богодухновенности, т. е. о божественномъ воздѣйствіи, подъ которымъ находились авторы этихъ писаній, при составленіи ихъ.

а) Это ученіе выражаетъ отнюдь не то, чтобы все содержаніе священнаго писанія до послѣдняго слова основывалось на божественномъ вдохновеніи, но только то, что оно есть письменный памятникъ откровенія, составленный подъ божественнымъ руководствомъ. Въ то время какъ одно въ этихъ писаніяхъ, именно пророчества, основывалось на непосредственномъ божественномъ вдохновеніи, — другое, именно ихъ личные опыты или правила мудрости, они излагали такъ, какъ сами пережили или достигли собственнымъ

размышленіемъ. Иное опять, именно многочисленныя историческія извѣстія Ветхаго Завѣта, частію основывалось на ихъ собственномъ личномъ свидѣтельствѣ, частію на преданіяхъ предковъ, частію почерпалось изъ другихъ, теперь затерянныхъ книгъ.

Что приэтомъ въ частностяхъ могли случаться историческія ошибки или недосмотры, или что они могли проникнуть въ текстъ чрезъ переписчиковъ, этого нельзя отрицать, такъ какъ таковые дѣйствительно можно находить особенно въ указаніяхъ именъ и чиселъ.

Можно также утверждать, что цѣлые разсказы по ихъ буквѣ суть саги, которыя, примыкая къ историческимъ событіямъ, содержатъ религіозныя или нравственныя истины въ оболочкѣ, соотвѣтствующей образованію народа.

Согласно съ этимъ на все содержаніе ветхозавѣтныхъ писаній нужно смотрѣть не какъ на непосредственное божественное откровеніе, но только какъ на совершившееся подъ божественнымъ руководствомъ народное выраженіе открытой Богомъ религіозно-нравственной истины.

б) Этимъ способомъ съ одной стороны дана возможность усвоенія божественнаго откровенія для еврейскаго народа, тогда еще мало способнаго къ пониманію чисто духовныхъ предметовъ; съ другой,— при развитіи угодной Богу и Имъ руководимой религіозной жизни, употреблены въ дѣло и были упражняемы естественныя способности и содѣйствіе какъ отдѣльныхъ лицъ, которыми Богъ пользовался для сообщенія своего откровенія, такъ и всего народа.

в) Что священныя писанія іудеевъ не суть непосредственно божественныя, а проникнутыя Духомъ Божіимъ человѣческія произведенія, это доказывается также ихъ отношеніемъ къ политической и національной жизни народа. Ветхій Завѣтъ, будучи сокровищницей божественнаго откровенія, вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и іудейскую національную литературу, архивъ народныхъ воспоминаній и преданій старины, сводъ законовъ для всѣхъ гражданскихъ отношеній, основаніе общественныхъ состояній и всего образованія народа.

2. Тѣ писанія, которыя пользовались у іудеевъ авторитетомъ

священныхъ писаній и во времена Христа были уже соединены въ одинъ сборникъ, называютъ библейскими или каноническими книгами Ветхаго Завѣта.

Книги, принятыя въ еврейскую Библію, называются также, въ отличіе отъ другихъ сочиненій, распространявшихся на греческомъ языкѣ, первоканоническими книгами Ветхаго Завѣта. Этотъ еврейскій ветхозавѣтный канонъ обнимаетъ:

а) историческія книги: пять книгъ Моисея или Пятокнижіе (Бытія, Исходъ, Левитъ, Числъ и Второзаконія); книги: Іисуса Навина, Судей, Руѳь; двѣ книги Самуила, двѣ книги Царствъ (въ Вульгатѣ [1]) послѣднія четыре книги составляютъ 4 книги Царствъ), двѣ книги Хроники (Паралипоменонъ), книги Эздры и Нееміи (въ Вульгатѣ онѣ составляютъ двѣ книги Эздры), книгу Эсѳирь;

б) пророческія: книги четырехъ великихъ пророковъ — Исаіи, Іереміи (съ „Плачемъ“ его), Іезекіиля, Даніила, и двѣнадцати малыхъ — Осіи, Іоиля, Амоса, Авдія, Іоны, Михея, Наума, Аввакума, Софоніи, Аггея, Захаріи, Малахіи;

в) учительныя: книгу Іова, Псалтирь, Притчи Соломона, Пѣснь Пѣсней, Екклезіастъ.

3. Къ греческому переводу (LXX-ти), явившемуся съ III в. до Р. Хр., египетскіе Евреи, говорившіе погречески, прибавили еще нѣсколько книгъ на греческомъ языкѣ. У палестинскихъ Евреевъ, говорившихъ поеврейски, эти книги, называвшіяся второканоническими или апокрифическими, хотя и достигли высокаго уваженія, однакожъ не считались равными съ первоканоническими книгами и не присоединялись къ еврейскому ветхозавѣтному канону.

Это суть книги: Варуха, Товита, Іудиѳь, двѣ книги Маккавеевъ, книга Іисуса Сираха (Екклезіастикъ), книга Премудрости Соломоновой и нѣкоторыя прибавки къ книгамъ Даніила и Эсѳирь.

Такъ какъ апостолы приводили мѣста изъ Ветхаго Завѣта большею частію по греческому переводу, даже и тамъ, гдѣ онъ

---

[1]) Также, какъ и въ греческомъ переводѣ LXX-ти и въ славянскомъ и русскомъ переводахъ Библіи. Пер.

отступаетъ отъ еврейской Библіи, и такъ какъ употребленіе греческаго Ветхаго Завѣта сдѣлалось всеобщимъ и въ греческой церкви, то второканоническія книги достигли у многихъ сперва на Востокѣ, а потомъ и на Западѣ (древнѣйшій латинскій переводъ Ветхаго Завѣта сдѣланъ съ греческаго), такого-же уваженія, какъ и первоканоническія.

Однакожъ знаменитые церковные учители, именно блаженный Іеронимъ (ум. 420 г.), высказывались противъ такого приравниванія, хотя и пользовались, безъ всякаго сомнѣнія, мѣстами изъ второканоническихъ писаній наравнѣ съ первоканоническими.

Хотя потомъ, съ конца IV в., опредѣленіями нѣсколькихъ соборовъ названы были каноническими всѣ книги греческаго Ветхаго Завѣта, стало-быть и второканоническія; тѣмъ не менѣе у многихъ, а также и въ восточной церкви, сохранилось различеніе между высшимъ авторитетомъ еврейскихъ и низшимъ — существующихъ только на греческомъ языкѣ книгъ.

Весь этотъ вопросъ не имѣетъ особенно важнаго практическаго значенія въ виду того, что излагаемыя въ послѣднихъ писаніяхъ религіозныя или нравственныя истины не противорѣчатъ ученію еврейскаго Ветхаго Завѣта и составляютъ, подобно ему, только подготовленіе къ новозавѣтному ученію.

§ 12.

Исторія ветхозавѣтнаго откровенія.
Первый періодъ: до смерти Моисея.

1. Первая книга Моисея (Бытіе) начинается разсказомъ о сотвореніи міра. Въ противоположность языческимъ воззрѣніямъ на происхожденіе вещей она, въ соотвѣтствующей тогдашнему образу представленія формѣ, учитъ, что Богъ вызвалъ весь міръ къ бытію Своимъ словомъ, т. е. творческимъ актомъ воли. Здѣсь особенно выдается сотвореніе человѣка, единственнаго духовнаго существа на землѣ, которое въ силу этого свойства своего является образомъ Самого Бога.

Изъ состоянія блаженства, для котораго Богъ назначилъ первую человѣческую чету, она впала чрезъ грѣхопаденіе въ состояніе по-

гибели. Съ тѣхъ поръ жребіемъ падшихъ и всего ихъ потомства стали: смерть, болѣзнь и другія бѣдствія земной жизни. Прирожденное съ тѣхъ поръ всѣмъ людямъ грѣховное влеченіе (похоть) рождаетъ грѣхи всякаго рода. Но уже Адаму и Евѣ дано было обѣщаніе, что изъ ихъ собственнаго рода произойдетъ Искупитель для нихъ. Быт. III, 15: *Вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея; оно будетъ поражать тебя въ голову, а ты будетъ жалить его въ пяту.*

Съ раздѣленіемъ на различныя народности и появленіемъ различныхъ языковъ образуются также и различныя религіи. Въ Авраамѣ Богъ отдѣлилъ Себѣ праотца избраннаго народа, долженствовавшаго, въ противоположность остальнымъ языческимъ народамъ, питать въ себѣ и хранить истинное богопочтеніе.

Призваніе къ разрѣшенію этой задачи перешло отъ Авраама къ Исааку и отъ него къ Іакову, предъ смертію коего семейство его пришло въ Египетъ. Въ видѣ главнаго наслѣдства въ этой семьѣ патріарховъ переходило обѣтованіе, что чрезъ нее, т. е. чрезъ имѣющаго произойти изъ нея Искупителя, всѣ народы земные благословятся, приведутся къ истинному богопознанію. Быт. XXII, 18: *Благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земные.* При благословеніи своихъ сыновей умирающимъ Іаковомъ, это обѣтованіе было пріурочено къ колѣну Іудину. Быт. XLIX, 10: *Не отойдетъ скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чреслъ его, пока не пріидетъ Примиритель, и Ему покорность народовъ.*

2. Израильтяне, возросшіе въ многочисленный народъ, были, какъ разсказываетъ вторая книга Моисея (Исходъ), сильно угнетаемы въ Египтѣ. Подъ предводительствомъ Моисея, они выступили оттуда до горы Синая, на которой имъ были даны вмѣстѣ съ другими законами десять заповѣдей, какъ сокращеніе всего нравственнаго закона.

Согласно Исх. XX, 2 — 17 онѣ гласятъ: *Я, Господь, Богъ твой, Который вывелъ тебя изъ земли Египетской, изъ дома рабства. Да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ. Не дѣлай себѣ кумира, и никакого изображенія того,*

что на небѣ вверху, и что на землѣ внизу, и что въ водѣ ниже земли. Не покланяйся имъ и не служи имъ: ибо Я Господь Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за вину отцевъ до третьяго и четвертаго рода, ненавидящихъ Меня. И творящій милость до тысячи родовъ любящимъ Меня и соблюдающимъ заповѣди Мои. Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно; ибо Господь не оставитъ безъ наказанія того, кто произноситъ имя Его напрасно. Помни день субботній, чтобы святить его. Шесть дней работай, и дѣлай въ нихъ всякія дѣла свои; а день седьмый — суббота Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни (волъ твой, ни оселъ твой, ни всякій) скотъ твой, ни пришлецъ, который въ жилищахъ твоихъ. Ибо въ шесть дней сотворилъ Господь небо и землю, море и все, что въ нихъ; а въ день седьмый почилъ. Посему благословилъ Господь день субботній и освятилъ его. Почитай отца своего и мать свою (чтобы тебѣ было хорошо), чтобы продлились дни твои на землѣ, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ. Не убивай. Не прелюбодѣйствуй. Не крадь. Не произноси ложнаго свидѣтельства на ближняго твоего. Не желай дома ближняго твоего; не желай жены ближняго твоего, (ни поля его), ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякаго скота его), ничего, что у ближняго твоего.

Кромѣ этихъ десяти заповѣдей были потомъ даны еще многія религіозныя предписанія, именно учреждено было сооруженіе и устройство скиніи, настоящаго іудейскаго національнаго святилища, которое должно было почитать, какъ жилище Іеговы.

Для отправленія теперь уже довольно усложнившагося жертвеннаго богослуженія были поставлены Ааронъ первосвященникомъ, а его сыновья—священниками, съ тѣмъ, чтобы только ихъ потомки имѣли право на священническую должность.

3. Въ трехъ слѣдующихъ книгахъ Моисея (Левитъ, Числ и Второзаконіе) продолжается изложеніе законовъ еврейскаго народа,

обнимающихъ, рядомъ съ религіозными, и нравственныя и гражданскія отношенія.

Поэтому государственное устройство у Израильтянъ было ѳеократическое, т. е. всѣ общественныя и частныя отношенія были подведены подъ религіозную точку зрѣнія и царемъ народа считался Самъ Іегова, который въ Моисеѣ и его преемникахъ имѣлъ только своихъ намѣстниковъ.

Особенно-же законъ занимался сложнымъ жертвеннымъ богослуженіемъ, учрежденіемъ праздниковъ и религіозными обрядами.

Всѣ эти установленія имѣли символическое или прообразовательное значеніе. Особенно жертвы должны были постоянно поддерживать въ народѣ сознаніе необходимости искупленія и прообразовать будущую истинную умилостивительную Жертву.

Четвертая книга Моисея (Числъ) повѣствуетъ кромѣ того о призваніи колѣна Левіи къ низшимъ вспомогательнымъ обязанностямъ при священническомъ служеніи, равно какъ о дальнѣйшемъ странствованіи народа по пустынѣ и о завоеваніи части обѣтованной Ханаанской земли (Палестины).

Пятая книга (Второзаконіе) содержитъ преимущественно рѣчи Моисея, въ которыхъ настойчиво внушается народу добросовѣстное исполненіе закона.

§ 13.

Продолженіе.

Второй періодъ: отъ вступленія Израильтянъ въ Ханаанъ до раздѣленія царства (975 г. до Р. Хр.).

1. Объ окончательномъ овладѣніи Ханаанской землей, по смерти Моисея, подъ предводительствомъ Іисуса Навина, повѣствуетъ книга, названная по имени этого послѣдняго.

По смерти Іисуса Навина во главѣ неоднократно отпадавшаго отъ Іеговы народа были поставляемы, по особымъ случаямъ, Судіи, о чемъ повѣствуетъ книга Судей (объ отдѣльномъ случаѣ изъ этого времени разсказываетъ небольшая книга Руѳь).

Когда народъ, измѣнивъ ѳеократическому характеру своего устройства, пожелалъ имѣть царя, подобно тому, какъ имѣли его

языческіе народы, то пророкъ Самуилъ поставилъ въ царя Саула, который однакожъ за свой мало-религіозный образъ мыслей былъ снова отверженъ.

Ему наслѣдовалъ Давидъ, призванный Богомъ для утвержденія господства народа въ Палестинѣ и вмѣстѣ для обновленія религіозной жизни. Онъ сдѣлалъ Іерусалимъ столицей царства и чрезъ постоянныя счастливыя войны противъ сосѣднихъ языческихъ народовъ основалъ политическое могущество его. Онъ снова ввелъ порядокъ въ богослуженіе, раздѣливъ священниковъ и левитовъ на различные классы и возложивъ на нихъ опредѣленныя обязанности, особенно же введя въ богослуженіе пѣніе и музыку.

Его сынъ и преемникъ Соломонъ, въ правленіе котораго, среди внѣшняго и внутренняго мира, царство пережило свое наивысшее преуспѣяніе, съ подобающимъ блескомъ устроилъ столицу Іерусалимъ и съ изысканнымъ великолѣпіемъ, по образцу скиніи, создалъ храмъ— символъ присутствія и мѣстопребыванія единаго истиннаго Бога (около 1,000 л. до Р. Хр.). Прославившись своею мудростію до самыхъ отдаленныхъ странъ, онъ въ концѣ своего царствованія, вслѣдствіе разнообразныхъ соприкосновеній съ язычниками, впалъ въ идолопоклонство и чувственную жизнь. Послѣ его смерти царство раздѣлилось.

Исторію этого періода разсказываютъ обѣ книги Самуила [1]) и начало первой книги Царствъ [2]); точно также первая книга и начало второй книги Паралипоменонъ.

2. Этотъ періодъ былъ временемъ процвѣтанія р е л и г і о з н о й п о э з і и.

Давидъ, какъ поэтъ, столь же великій, какъ и царь, составилъ едва ли не больше половины 150-ти псалмовъ, которые всѣ, будучи проникнуты религіознымъ духомъ, отчасти имѣютъ своимъ содержаніемъ личныя судьбы и сердечныя движенія автора, но преимущественно имѣютъ отношеніе къ судьбѣ всего народа, тѣснѣйшимъ образомъ связанной съ религіозною жизнію.

---

[1]) Въ греческой и славяно-русской Библіи первыя двѣ книги Царствъ. Пер.
[2]) У насъ—начало 3-й книги Царствъ. Пер.

Особенно важны такъ называемые мессіанскіе псалмы, въ которыхъ Мессія воспѣвается и предвозвѣщается то какъ второй Давидъ и Соломонъ, какъ могущественный и побѣдоносный царь, осчастливливающій свой народъ (Пс. II, XLIV, LXXI, CIX), то какъ невинно страждущій и гонимый и послѣ своихъ страданій прославленный (Пс. XXI, ср. съ XV).

Другое поэтическое произведеніе того времени составляютъ Притчи Соломона, собраніе правилъ мудрости для нравственной жизни человѣка. И эта книга содержитъ (VIII, 22 и сл.) важную для развитія откровеннаго ученія подробность, именно ту, въ которой о премудрости Божіей говорится, какъ о личности, и которая такимъ образомъ является зародышемъ позднѣйшаго ученія о Словѣ.

Къ этому времени принадлежитъ еще Пѣснь Пѣсней Соломона, вѣроятно также и Екклезіастъ, въ которомъ говорится о суетности человѣческой жизни на землѣ, и книга Іова, въ которой разсматривается вопросъ о причинѣ и цѣли человѣческаго страданія.

§ 14.

Продолженіе.

Третій періодъ: отъ раздѣленія царства до конца вавилонскаго плѣна (535 г. до Р. Хр.).

1. Вскорѣ послѣ смерти Соломона десять сѣверныхъ колѣнъ, подъ предводительствомъ колѣна Ефремова, образовавъ отнынѣ царство Израильское, отдѣлились отъ дома Давидова, который съ этого времени господствовалъ только надъ колѣнами Іудовымъ и Веніаминовымъ, царствомъ Іудейскимъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ царство израильское отреклось отъ истиннаго богопочтенія и впало въ идолопоклонство. Только часть народа, особенно благодаря вліянію Пророковъ, сохранила истинную вѣру.

Вступая въ союзъ другъ съ другомъ лишь на короткое время, оба царства находились въ остальное время во враждебномъ отношеніи одно къ другому.

Наконецъ (въ 721 г. до Р. Хр.) царство израильское было разрушено Ассирійцами и на прежней израильской территоріи асси-

рійскіе поселенцы положили основаніе смѣшанному полуеврейскому и полуязыческому народу—Самарянамъ.

Царство іудейское между тѣмъ продолжало существовать подъ управленіемъ царей изъ дома Давидова, которые по большей части также покровительствовали идолопоклонству. Но въ 588 г. до Р. Хр. Іерусалимъ былъ разрушенъ вавилонскимъ царемъ Навуходоносоромъ и большая часть жителей страны вмѣстѣ съ своимъ ослѣпленнымъ царемъ была отведена въ Вавилонію на заточеніе.

Во время вавилонскаго плѣна іудеи познакомились съ религіозными воззрѣніями Вавилонянъ и Халдеевъ и чрезъ то восприняли въ себя плодоносный зародышъ для болѣе живаго движенія религіозной мысли. Персидскій царь Киръ, завоевавъ Вавилонъ, даровалъ имъ позволеніе возвратиться въ свое отечество (536 л. до Р. Хр.).

Исторію этого времени разсказываютъ книги Царствъ и вторая книга Паралипоменонъ.

2. Вслѣдствіе постоянно повторявшагося отпаденія народа, въ особенности царей, въ идолопоклонство и въ порочную жизнь, стали необходимы, вмѣстѣ съ постояннымъ попеченіемъ объ истинномъ богопочтеніи со стороны священниковъ и левитовъ, чрезвычайные способы къ тому, чтобы сохранять религіозныя преданія въ чистотѣ,—новыми, живыми вліяніями возбуждать и возвышать падавшую религіозную жизнь. Этой цѣли служило пророчество, которое со времени раздѣленія царства переживало эпоху своего процвѣтанія.

Пророки именно предсказывали, что израильское и іудейское царства въ наказаніе за свое неоднократное отпаденіе отъ Бога будутъ разрушены чужеземными народами, но что потомъ Богъ опять умилосердится къ своему народу, возвратитъ его въ святую землю и наконецъ искупитъ чрезъ Мессію. Поэтому пророческія писанія на ряду съ псалмами суть самыя важныя въ развитіи ветхозавѣтнаго откровенія.

Исаія и шесть первыхъ изъ малыхъ пророковъ (ср. § 11, 2) дѣйствовали между 800 и 700 гг. до Р. Хр., еще во время существованія обоихъ царствъ—израильскаго и іудейскаго. Въ слѣ-

дующемъ столѣтіи, когда существовало только іудейское царство, дѣйствовали Наумъ, Аввакумъ и Софонія.

Въ послѣднія десятилѣтія предъ разрушеніемъ Іерусалима дѣйствовалъ Іеремія, боровшійся противъ ложныхъ пророковъ и угрожавшій нечестивому народу предстоящимъ ему судомъ. Неоднократно преслѣдуемый за это и заключаемый въ темницу, онъ самъ видѣлъ исполненіе своего предсказанія, разрушеніе Іерусалима, на развалинахъ котораго и составилъ свой „Плачъ". Но и онъ предсказывалъ возвращеніе благоволенія Божія къ Израилю и именно искупленіе чрезъ Мессію изъ рода Давидова.

Одновременно съ Іереміей дѣйствовалъ Іезекіиль, но не въ Палестинѣ, а между іудеями, отведенными въ провинціи вавилонскаго царства; точно также жилъ въ плѣну и Даніилъ, но при вавилонскомъ дворѣ и облеченный высшими государственными должностями.

Самыя прекрасныя и важныя пророческія изображенія личности и дѣятельности, а также и страданія Мессіи, находятся въ книгѣ Исаіи, именно во второй половинѣ ея (гл. XL—LXVI). И книги другихъ пророковъ, особенно Іоиля, Амоса и Михея содержатъ важныя мессіанскія пророчества. Изъ предсказаній Даніила самыя важныя говорятъ о четырехъ великихъ всемірныхъ царствахъ, изъ коихъ послѣднее будетъ разрушено царствомъ Мессіи (гл. II и VII), и о 70-ти седминахъ, которыя протекутъ еще до Его появленія (IX, 24—27).

§ 15.

Продолженіе.

Четвертый періодъ: время послѣ плѣна до Христа.

1. Іудеи, возвратившіеся въ 535 г. при Кирѣ въ Палестину, взялись тотчасъ же за возсозданіе храма, разрушеннаго при Навуходоносорѣ. Въ это время пророки Аггей и Захарія дѣйствовали въ видахъ возстановленія религіозной жизни. Многіе іудеи остались въ персидскомъ царствѣ; книга Эсѳирь разсказываетъ объ одномъ событіи изъ ихъ исторіи.

Около средины V в. до Р. Хр. второй отрядъ іудеевъ, подъ предводительствомъ священника Эздры, возвратился изъ вавилонскаго плѣна. Эздра и съ нимъ Неемія особенно трудились надъ тѣмъ, чтобы снова устроить сообразно Моисееву закону религіозныя и гражданскія отношенія, возстановить въ прежней чистотѣ древнее богослуженіе и наблюдать за сохраненіемъ преданнаго ученія. Объ этомъ извѣщаютъ книги Эздры и Нееміи.

Въ качествѣ современника и единомышленника Эздры дѣйствовалъ послѣдній изъ пророковъ, Малахія, изъ пророчествъ котораго извѣстнѣйшія говорятъ о будущей чистой жертвѣ (I, 11) и о предтечѣ Мессіи (III, 23).

Съ этого времени Іудеи держались Моисеева закона крѣпче, но и болѣе внѣшне, чѣмъ прежде. Въ Палестинѣ возникло такъ называемое книжничество, т. е. преданіе мелочныхъ толкованій закона; верховная власть была въ рукахъ первосвященниковъ съ верховнымъ совѣтомъ (Синедріономъ).

2. Соприкосновеніе іудейства съ греческою наукой и цивилизаціей въ IV в. до Р. X., вслѣдствіе основанія Александромъ Великимъ всемірной македонской монархіи, сопровождалось весьма важными послѣдствіями. Евреи, въ большомъ числѣ переселенные Птоломеями въ Египетъ, съ конца III в. до Р. Хр. получили свой греческій переводъ Ветхаго Завѣта (переводъ семидесяти), и здѣсь же, въ противоположность іудейству палестинскому, образовалось греческое іудейство (эллинисты), которое стремилось въ ветхозавѣтное откровеніе внести греческій духъ.

Чрезъ это ученія Іудеевъ, до сихъ поръ переходившія изъ рода въ родъ по большей части только въ неизмѣнномъ видѣ, получили возможность болѣе широкаго распространенія и болѣе живаго развитія, къ которому потомъ могло примкнуть христіанское ученіе.

Уже было упомянуто (§ 11, 3) о томъ расширеніи, какое въ Египтѣ получилъ теперь библейскій канонъ, вслѣдствіе прибавленія къ нему второканоническихъ книгъ на греческомъ языкѣ. Изъ этихъ книгъ особенно важны, по отношенію къ дальнѣйшему развитію ученія, книга Іисуса сына Сирахова и книга Премудрости Соломоновой. Первая, подобно Притчамъ Соломоновымъ, есть соб-

раніе изреченій народной мудрости. Послѣдняя, въ которой являются уже довольно раскрытыми представленія о личной божественной премудрости или Словѣ (логосъ) и весьма опредѣленно преподается также ученіе о безсмертіи и возмездіи по смерти, есть выразительное доказательство того, какъ глубоко восприняли уже тогда египетскіе Евреи греческій образъ воззрѣнія и выраженія.

3. Между тѣмъ въ Палестинѣ попытка (около 170 г.) сирійскаго царя Антіоха Епифана подавить іудейскую религію вызвала возстаніе Іудеевъ. Подъ начальствомъ Іуды Маккавея и его братьевъ, они съ успѣхомъ боролись за свою религію и національную самостоятельность (о чемъ повѣствуютъ двѣ книги Маккавейскія) и съ 140 г. образовали независимое государство съ царями изъ маккавейской или асмонейской династіи.

Распря изъ-за престола между Гирканомъ II и Аристовуломъ II подала поводъ римскому полководцу Помпею вмѣшаться (63 г. до Р. Хр.) въ дѣла Іудеевъ и положить начало римскому владычеству надъ Іудеей. Въ 40 г. до Р. Хр. Октавіанъ поставилъ въ цари іудейскіе Ирода Идумеянина, по смерти коего (1 г. по Р. Хр.) царствовали Иродъ Антипа въ Галилеѣ и Архелай въ Іудеѣ. Послѣдній скоро былъ сосланъ въ заточеніе и Іудея вмѣстѣ съ Самаріей вошла въ составъ римской провинціи — Сиріи подъ управленіемъ намѣстника (прокуратора).

Со времени Эздры въ Палестинѣ не доставало обновляющей силы и плодоносняго развитія религіозной жизни. Пророчество, по видимому, изсякло.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Завершеніе откровенія въ Іисусѣ Христѣ.

---

§ 16.

Жизнь Іисуса.

1. Вѣроятно въ 4 г. до нашего лѣтосчисленія родился въ Виѳлеемѣ, въ Іудеѣ, Іисусъ Христосъ отъ Дѣвы Маріи, которая была обручена съ Іосифомъ изъ племени Давида. Обрѣзанный въ осьмой день по рожденіи и нареченный Іисусомъ, т. е. Спасителемъ, Онъ какъ первенецъ, сообразно предписанію Моисеева закона, былъ принесенъ, спустя 40 дней послѣ рожденія, въ Іерусалимскій храмъ (Лук. II, 1 и слѣд.). Принесенный снова въ Виѳлеемъ, Онъ принялъ здѣсь, какъ царь іудейскій, поклоненія и подарки отъ восточныхъ мудрецовъ, вѣроятно халдейцевъ, а за тѣмъ отъ преслѣдованій царя Ирода удаленъ былъ Маріей и Іосифомъ въ Египетъ. Оттуда они возвратились не въ Виѳлеемъ, какъ первоначально имѣли намѣреніе, а въ Назаретъ въ Галилеѣ, въ свое прежнее мѣстопребываніе (Мѳ. II, 1 и слѣд. ср. Лук. I, 26 и слѣд.).

Изъ дальнѣйшей исторіи дѣтства Іисуса извѣстно только то, что Онъ помогалъ своему пріемному отцу Іосифу въ его плотническомъ ремеслѣ и что будучи двѣнадцатилѣтнимъ мальчикомъ Онъ въ храмѣ, во время своего перваго пребыванія въ Іерусалимѣ на праздникѣ Пасхи, своею мудростію привелъ въ изумленіе законниковъ (Лук. II, 41 и слѣд. ср. Марк. VI, 3).

2. За 6 мѣсяцевъ до Его рожденія, у состарѣвшейся уже и

до тѣхъ поръ бездѣтной четы—священника Захаріи и родственницы Маріи, Елизаветы,—родился, въ силу божественнаго обѣтованія, сынъ по имени Іоаннъ (Лук. I, 5 и слѣд.).

Іоаннъ, возросшій въ тиши, внезапно выступилъ въ Іудеѣ на Іорданѣ въ качествѣ пророка, къ удивленію народа, уже отвыкшаго отъ пророческой дѣятельности. Съ требованіемъ покаянія, въ которомъ онъ, какъ второй Илія, предшествовалъ собственнымъ примѣромъ, онъ соединялъ обрядъ крещенія, какъ знака нравственнаго очищенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, какъ послѣдній пророкъ, стоявшій на рубежѣ Ветхаго и Новаго Завѣта, указывалъ на Мессію, какъ уже на явившагося, для дѣятельности коего приготовить народъ своею проповѣдію о покаяніи онъ и посланъ.

Между крестившимися отъ него былъ и Іисусъ изъ Назарета, имѣвшій около 30 лѣтъ. Чудесными явленіями, непосредственно послѣ крещенія Іисусъ былъ явленъ Сыномъ Божіимъ, Мессіей, и такимъ образомъ изъ рукъ послѣдняго представителя Ветхаго Завѣта принялъ нить откровенія, чтобы завершить его своею собственною дѣятельностію. Однакожъ сначала Онъ удалился—для приготовленія—въ пустыню и выдержалъ троякое искушеніе, направленное къ тому, чтобы отклонить Его отъ труднаго и многострадальнаго мессіанскаго призванія (Мѳ. III, 1 и слѣд.; Марк. I, 1 и слѣд.; Лук. III, 1 и слѣд.; Іоан. I, 15 и слѣд.).

3. Привлекши къ себѣ въ Іудеѣ при Іорданѣ нѣкоторыхъ изъ учениковъ Іоанна Крестителя, сдѣлавшихся впослѣдствіи апостолами, и именно: Андрея, Іоанна, Петра, Филиппа и Наѳанаила, т. е. вѣроятно Варѳоломея, Іисусъ отправился въ Галилею, гдѣ Онъ сотворилъ первое чудо на бракѣ въ Канѣ (Іоан. I, 35—II, 11).

Скоро послѣ того Онъ путешествовалъ опять въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи, гдѣ изгналъ изъ храма продавцовъ и мѣновщиковъ (Іоан. II, 13 и слѣд.), но, вслѣдствіе уже начинавшейся тамъ вражды къ Нему фарисеевъ, возвратился чрезъ Самарію въ Галилею для болѣе долговременнаго пребыванія въ ней (Іоан. IV, 1 и слѣд.).

Здѣсь за свое ученіе и чудеса Онъ всюду былъ принимаемъ съ одушевленіемъ, исключая только своего роднаго Назарета, гдѣ Его

хотѣли убить (Лук. IV, 14 и слѣд. ср. Мѳ. IV, 13). Поселившись поэтому теперь въ Капернаумѣ, Онъ продолжалъ свою дѣятельность въ Галилеѣ, послѣ чудеснаго лова рыбы призвалъ для постояннаго слѣдованія за Собою двѣ пары братьевъ: Петра и Андрея, Іоанна и Іакова (Мѳ. IV, 18 и слѣд.; Марк. I, 16 и слѣд.; Лук. V, 1 и слѣд.), увеличилъ кругъ своихъ учениковъ и двѣнадцать изъ нихъ избралъ своими постоянными спутниками и первыми посланниками (апостолами).

Это были: Симонъ, которому Онъ за твердость его вѣры далъ имя Петра (скалы), и братъ его Андрей, Іаковъ и Іоаннъ (сыны Зеведеовы), Филиппъ и Варѳоломей, Ѳома и Матѳей, Іаковъ, называвшійся Младшимъ или братомъ Господнимъ, и Іуда-Ѳаддей (сыны Алфея), Симонъ Хананеянинъ или ревнитель (Зилотъ) и Іуда Искаріотскій.

Послѣ избранія этихъ двѣнадцати Спаситель раскрылъ въ такъ называемой нагорной проповѣди духъ и начала своего нравственнаго ученія въ противоположность тогдашнимъ толкованіямъ закона (Мѳ. V, 1 и слѣд.; Лук. VI, 17 и слѣд.).

Къ празднику,—вѣроятно къ празднику Пуримъ (Іоан. V, I),—Онъ снова отправился въ Іерусалимъ и, проходя чрезъ городокъ Наинъ, при вратахъ его воскресилъ изъ мертвыхъ одного юношу (Лук. VII, 11 и слѣд.).

Вскорѣ опять возвратившись въ Галилею (Іоан. VI, 1), Онъ продолжалъ свою дѣятельность, въ которой заставлялъ принимать участіе апостоловъ для испытанія и приготовленія ихъ къ будущему служенію (Мѳ. X, 1 и слѣд.; Марк. III, 13 и слѣд. ср. VI, 7 и слѣд.; Лук. IX, 1 слѣд.). Вслѣдствіе своего постоянно возраставшаго авторитета у народа, Онъ былъ уже привлекаемъ фарисеями къ отвѣтственности за свои поступки, отступающіе отъ ихъ преданій (Мѳ. XII, 1 и слѣд.).

По возвращеніи апостоловъ изъ ихъ пробной миссіи Онъ удалился съ ними въ пустынное мѣсто—въ Перэю, совершилъ тамъ чудесное насыщеніе пяти тысячъ (Мѳ. XIV, 13 и слѣд., Іоан. VI, 1 и слѣд.) и затѣмъ, перейдя по озеру Геннисаретскому и утишивъ бурю, возвратился въ Капернаумъ.

Скоро послѣ того, желая укрыться отъ вниманія Іудеевъ, Онъ отправился въ Финикійскую область (Мѳ. XV, 21 и слѣд.; Марк. VII, 24 и слѣд.) и возвратившись оттуда въ Перэю, чудеснымъ образомъ насытилъ здѣсь четыре тысячи человѣкъ.

Вблизи Кесаріи Филипповой послѣ того какъ Петръ отъ имени всѣхъ призналъ Его Мессіей, Сыномъ Божіимъ, Онъ въ первый разъ началъ говорить апостоламъ о своихъ предстоящихъ страданіяхъ и своей смерти въ Іерусалимѣ (Мѳ. XVI, 13 и слѣд.). Потомъ, въ утѣшеніе и для укрѣпленія ихъ вѣры Онъ, внѣшне видимымъ образомъ, въ своемъ преображеніи на горѣ, открылъ тремъ первенствующимъ изъ апостоловъ—Петру, Іакову и Іоанну, свое мессіанское достоинство и свое отношеніе къ представителямъ Ветхаго Завѣта (Мѳ. XVII, 1 и слѣд.).

Въ этотъ второй годъ своей дѣятельности Іисусъ не ходилъ въ Іерусалимъ къ празднику Пасхи по причинѣ враждебной настроенности противъ Него священниковъ и фарисеевъ; и на праздникъ Кущей Онъ явился уже въ срединѣ праздничной недѣли (Іоан. VII, 1 и слѣд.; Лук. IX, 51). При этомъ случаѣ Синедріонъ послалъ своихъ служителей схватить Его, чего однакожъ эти послѣдніе не осмѣлились сдѣлать изъ страха предъ Спасителемъ (Іоан. VII, 32 и слѣд.). Послѣ всѣхъ напрасныхъ попытокъ законниковъ и фарисеевъ уловить Его въ словѣ, хотѣли наконецъ побить Его камнями; но Іисусъ, прошедши посреди ихъ, скрылся (Іоан. VIII, 12 и слѣд.).

Послѣ исцѣленія слѣпорожденнаго (Іоан. IX, 1 и слѣд.), Онъ возвратился въ Галилею, чтобы въ послѣдній разъ дѣйствовать въ этой странѣ. Главное событіе изъ этого времени есть посольство 70-ти учениковъ на проповѣдь Евангелія (Лук. X, 1 и слѣд.).

На праздникъ обновленія храма, бывающій спустя два мѣсяца послѣ праздника Кущей, Іисусъ опять пришелъ въ Іерусалимъ (Іоан. X, 22 и слѣд.; ср. Мѳ. XIX, 1; Марк. X, 1). Въ Іудеѣ Онъ проходилъ, уча по городамъ и деревнямъ (Лук. XIII, 22), и между прочимъ пришелъ и въ Виѳанію къ дружественному съ Нимъ семейству Лазаря (Лук. X, 38 и слѣд.), котораго Онъ предъ этимъ, во время своего другаго пребыванія въ Виѳаніи, воскресилъ изъ мертвыхъ (Іоан. XI, 1 и слѣд.).

4. Не задолго до праздника Пасхи, въ третій годъ своей дѣятельности, Іисусъ съ Своими учениками вышелъ изъ страны іорданской, чтобы отправиться въ Іерусалимъ. Дорога вела ихъ чрезъ Іерихонъ и Виѳанію около горы Елеонской.

Изъ Виѳаніи Спаситель, возсѣдя на молодомъ ослѣ, сопровождаемый Своими учениками и большою массою народа, восторгавшагося Имъ особенно за воскрешеніе Лазаря, вступилъ съ торжествомъ, какъ Мессія, въ Іерусалимъ и храмъ (Мѳ. XXI, 1 и слѣд.; Іоан. XII, 12 и слѣд.). Снова изгнавши продавцевъ и мѣновщиковъ изъ храма; Онъ еще вечеромъ того-же дня возвратился въ Виѳанію, изъ которой пришелъ.

Слѣдующіе дни также Онъ ежедневно училъ въ храмѣ, ночи-же проводилъ на Елеонской горѣ, вслѣдствіе угрожавшихъ Ему опасностей (Лук. XXI, 37).

Хотя Синедріонъ, тотчасъ послѣ воскресенія Лазаря, уже постановилъ умертвить и даже отдалъ приказаніе схватить Его, если Онъ въ праздникъ появится въ городѣ (Іоан. XI, 47 и слѣд.), однакоже исполнить это предпріятіе оказалось невозможнымъ, вслѣдствіе неожиданнаго торжественнаго входа Іисуса въ Іерусалимъ. Поэтому Синедріонъ, за два дня до праздника Пасхи, снова постановилъ схватить Іисуса тайно и только послѣ праздника умертвить Его. Но апостолъ Іуда Искаріотъ вызвался предать Его тогда же за тридцать сребренниковъ (М. XXVI, 3 и слѣд.).

Въ четвертокъ вечеромъ, наканунѣ праздника Пасхи, Іисусъ съ Своими учениками отправился въ домъ дружественнаго Ему лица въ Іерусалимѣ, для установленнаго закономъ празднованія пасхальной вечери. По окончаніи ея, Онъ предпринимаетъ умовеніе ногъ въ знакъ смиренія и нравственной чистоты и устанавливаетъ затѣмъ, въ воспоминаніе предстоящей Ему умилостивительной жертвы на крестѣ, таинство Своего Тѣла и Крови въ предложеніи хлѣба и вина (Мѳ. XXVI, 17 и слѣд.; Іоан. XIII, 1 и слѣд.).

Потомъ, среди глубоко трогательныхъ бесѣдъ о предстоящихъ событіяхъ, Іисусъ съ Своими учениками идетъ ночью въ геѳсиманскій садъ, лежавшій при подошвѣ горы Елеонской (Мѳ. XXVI, 30 и слѣд.; Іоан. XIV—XVIII, гл.). Здѣсь проводитъ Онъ около часу въ

молитвѣ, во время которой на Него нападаетъ самая тяжкая, смертельная тоска (Лук. XXII, 44 и слѣд.). Тогда является Іуда во главѣ толпы, пришедшей схватить Спасителя. Онъ добровольно отдается (Іоан. XVIII, 6). Ученики разбѣгаются.

Приведенный сперва къ бывшему первосвященнику Аннѣ (Іоан. XVIII, 13), Іисусъ еще ночью, въ домѣ первосвященника Каіафы, вызывается Синедріономъ къ исповѣданію того, что Онъ есть Мессія и Сынъ Божій, и на основаніи этого осуждается на смерть за мнимое богохульство. Тѣмъ временемъ Петръ, согласно съ предсказаніемъ Спасителя, трижды отрекается отъ Него (Мѳ. XXVI, 57 и слѣд.; Іоан. XVIII, 14 и слѣд.).

Въ пятницу на разсвѣтѣ Синедріонъ собирается снова и постановляетъ отвести Іисуса къ находившемуся въ Іерусалимѣ, по случаю праздника Пасхи, римскому прокуратору Понтію Пилату, чтобы онъ приказалъ исполнить надъ Іисусомъ смертный приговоръ. Пилатъ отсылаетъ Спасителя къ находившемуся въ Іерусалимѣ, точно также по случаю праздника Пасхи, четверовластнику Галилеи, Ироду Антипѣ; но и этотъ, одѣвши Спасителя въ шутовскую одежду, отсылаетъ Его отъ себя обратно (Лук. XXIII, 7 и слѣд.).

Послѣ всѣхъ попытокъ смягчить Іудеевъ, Пилатъ повелѣваетъ совершить надъ Іисусомъ, Котораго онъ признаетъ невиннымъ, тяжкое наказаніе бичеванія, къ которому римскіе солдаты присовокупляютъ еще жестокое осмѣяніе и вѣнчаніе терновымъ вѣнцомъ. Только угрозы со стороны Іудеевъ гнѣвомъ императора заставляютъ Пилата отдать приказъ своимъ воинамъ распять Іисуса за мнимое возбужденіе народа противъ римскаго владычества и за притязаніе на всемірно-мессіанское царство (Мѳ. XXVII, 11 и слѣд.; Іоан. XVIII, 28 и слѣд.).

Тѣло Іисуса было погребено вблизи Голгоѳы, мѣста распятія, въ новой гробницѣ, принадлежавшей Іосифу Аримаѳейскому.

5. Въ третій день послѣ смерти, въ самое раннее утро перваго дня недѣли, Іисусъ возсталъ отъ мертвыхъ и неоднократно являлся: Маріи Магдалинѣ, апостоламъ и другимъ своимъ послѣдователямъ (Мѳ. XXVIII, 1 и слѣд.; Марк. XVI, 1 и слѣд.; Лук. XXIV, 1 и слѣд.; Іоан. XX 1 и слѣд.; Дѣян. I, 3; I Кор. XV, 4 и слѣд.).

Послѣ такого явленія своимъ ученикамъ, въ теченіе сорока дней, Онъ съ горы Елеонской былъ взятъ на небо.

§ 17.

Существо Іисуса.

1. Жизнь Іисуса была подлинно человѣческая, исключая грѣха.

а) Время своей молодости до тридцатаго года Онъ прожилъ въ тихомъ уединеніи, не замѣченнымъ, какъ обыкновенный человѣкъ.

б) И послѣ своего торжественно-чудеснаго введенія въ мессіанское служеніе, Онъ—ощущаетъ человѣческія потребности въ пищѣ и питіи (Мѳ. IV, 2), утомляется путешествіемъ (Іоан. VI, 6), окруженный народною массою жаждетъ уединенія (Марк. I, 35; III, 9 и слѣд.; IV, 35; VI, 31) и проводитъ цѣлыя ночи въ размышленіи и молитвѣ.

в) Онъ гнѣвается и скорбитъ объ ожесточеніи людей (Марк. III, 5) и плачетъ объ Іерусалимѣ (Лук. XIX, 41).

г) Онъ любитъ апостола Іоанна (Іоан. XIII, 23; XXI, 7. 20) и семейство Лазаря (Іоан. XI, 5); на крестѣ нѣжно заботится о Своей матери (Іоан. XIX, 26 и слѣд.).

д) Въ Геѳсиманіи Его объемлетъ смертельная тоска, возросшая на крестѣ до вопля: *Боже мой! Боже мой! для чего Ты Меня оставилъ!* (Мѳ. XXVII, 46).

2. Однакожъ Іисусъ не былъ обыкновеннымъ человѣкомъ; но, будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ уничижилъ Себя, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по внѣшнему виду ставъ какъ человѣкъ (Фил. II, 7 и слѣд.).

а) Уже Его зачатіе и рожденіе не были зачатіемъ и рожденіемъ обыкновеннаго человѣка. Онъ зачатъ и родился отъ Дѣвы, согласно обѣтованію ангела: *Духъ Святый найдетъ на Тебя, и сила Всевышняго осѣнитъ Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыномъ Божіимъ* (Лук. I, 35 ср. Мѳ. I, 18 и слѣд.). Такимъ образомъ Іисусъ, хотя и дѣйствительный членъ человѣчества, стоялъ, какъ духовный праотецъ новаго рода, внѣ естественнаго

потомства Адама и обусловливаемаго чрезъ то участія въ его грѣхѣ.

б) Поэтому Онъ постоянно и называетъ Бога Своимъ Отцомъ (напр. Лук. II, 49; XXII, 29; Мѳ. XI, 27; XII, 50; XXVI, 53; Іоан. VIII, 35; X, 15; XI, 4 и др.) и именно не въ томъ смыслѣ, въ какомъ Богъ есть Отецъ всѣхъ людей, но какъ участвующій въ божественномъ существѣ Его.

Такъ (Мѳ. XI, 27) Онъ говоритъ: *Все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть.*

Когда Петръ исповѣдалъ Его Мессіей, Сыномъ Бога живаго, то Іисусъ назвалъ его блаженнымъ и объявилъ, что до этого познанія Петръ дошелъ не человѣческимъ способомъ, а чрезъ откровеніе Отца небеснаго (Мѳ. XVI, 17).

А когда на вопросъ Его: „чей сынъ Мессія“? фарисеи отвѣчаютъ Ему: „Давидовъ“, Онъ указываетъ имъ на мѣсто изъ псалма, въ которомъ о Мессіи говорится какъ объ участникѣ въ божественной славѣ Отца (Мѳ. XXII, 41 и др.).

Предъ Синедріономъ, когда первосвященникъ торжественно заклиналъ Его сказать: „Онъ-ли Христосъ, Сынъ Божій“,—Спаситель сказалъ о Себѣ, что Онъ Христосъ, Сынъ Божій (Мѳ. XXVI, 64).

в) Именно въ болѣе длинныхъ рѣчахъ, сообщаемыхъ евангелистомъ Іоанномъ изъ дѣятельности Іисуса въ Іерусалимѣ, Спаситель неоднократно и обстоятельно говоритъ о Своемъ божественномъ существѣ и Своемъ отношеніи къ Отцу. Онъ утверждаетъ, что сообщаемыя Имъ откровенія, Имъ Самимъ получены не человѣческимъ способомъ, а принесены съ неба, суть плодъ Его личнаго созерцанія (Іоан. III, 11; VIII, 38 и 40; XV, 15). *Никто*, говоритъ Онъ (Іоан. III, 13), *не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ человѣческій сущій на небесахъ.* (Іоан. VI, 46): *Это не то, чтобы кто видѣлъ Отца, кромѣ Того, Кто есть отъ Бога; Онъ видѣлъ Отца.* (VIII, 58): *Прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь.* (Іоан. X, 31): *Я и Отецъ одно.* (Іоан. X, 38): *Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ.* (Іоан. XII, 45): *Видящій Меня видитъ пославшаго Меня.* (Іоан. XVII, 5): *И нынѣ прославь Меня Ты, От-*

че, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра. (Іоан. XVII, 24): *Ты возлюбилъ Меня прежде основанія міра.*

§ 18.

Дѣло искупленія.

1. Сынъ Божій явился на землѣ въ образѣ Сына человѣческаго для искупленія людей отъ грѣха. Въ этомъ смыслѣ Онъ, уже по наставленію ангела, получилъ имя Іисуса (Мѳ. 1, 21).

а) Его искупительная дѣятельность состояла первѣе всего въ Его ученіи и примѣрѣ Его собственной жизни. Тогда какъ чрезъ первое Онъ освобождалъ своихъ современниковъ отъ подавляющихъ и пагубныхъ заблужденій тогдашнихъ законниковъ и вожделѣнною цѣлію ихъ религіознаго стремленія поставлялъ для нихъ высочайшіе нравственные идеалы,—въ своей собственной богочеловѣческой жизни Онъ показалъ, какъ должно осуществлять эти идеалы самымъ дѣломъ.

Поэтому Онъ любилъ обращаться именно съ людьми обезславленными и тяжко обремененными грѣхами, какъ напр. мытарь, и многократно объявлялъ, что искупленіе отъ грѣховъ есть цѣль Его посольства (Мѳ. IX, 10 и сл.; Лук. XV, 1 и сл.).

И гдѣ встрѣчалъ вѣрующее и кающееся настроеніе, тамъ Онъ произносилъ съ подобающею только Богу увѣренностію приговоръ, что вслѣдствіе такого настроенія данному лицу отпускаются грѣхи (Мѳ. IX, 2 и слѣд.; Лук. VII, 47 и слѣд.; Іоан. VIII, 3 и слѣд.).

б) Это, исходящее отъ Него освобожденіе отъ грѣха, открывалось и посредственно, чрезъ постоянную чудесную дѣятельность ко спасенію людей. Такъ какъ грѣхъ былъ источникомъ всѣхъ золъ на землѣ, то Онъ, Искупитель отъ грѣха, освобождалъ отъ послѣдствій послѣдняго въ ихъ разнообразномъ видѣ, и особенно отъ господствовавшей надъ людьми силы злыхъ духовъ. И эту свою цѣлительную и искупительную дѣятельность Онъ совершалъ не по произволу, не гдѣ только придется; но тамъ,

гдѣ Его встрѣчали вѣра и довѣріе, Его божественная сила дѣйствовала какъ-бы сама собой и съ необходимостію.

Поэтому (Мѳ. IV, 23) говорится о Немъ, что Онъ исцѣлялъ всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ, (Мѳ. VIII, 16)—что Онъ исцѣлялъ всѣхъ больныхъ; да сбудется реченное чрезъ пророка Исаію: *Онъ взялъ на себя наши немощи, и понесъ болѣзни* (ср. Мѳ. IX, 35; XII, 15; XIV, 35 и слѣд.); и ев. (Лука VI, 19) выражаетъ это явленіе въ словахъ: *Весь народъ искалъ прикасаться къ Нему; потому что отъ Него исходила сила и исцѣляла всѣхъ.*

Гдѣ напротивъ не доставало вѣры, тамъ для Его божественной силы невозможно было дѣйствовать искупительно и цѣлительно (Мѳ. XIII, 58). По этой причинѣ Онъ ограничилъ Свою собственную дѣятельность предѣлами Своего народа и только въ совершенно отдѣльныхъ случаяхъ распространялъ ее и на язычниковъ (Мѳ. XV, 24 и слѣд.). Во время Его жизни даже апостолы не должны были обращаться къ язычникамъ и самарянамъ (Мѳ. X, 5).

Только по смерти Его, по совершеніи всего дѣла искупленія, благовѣстіе о Немъ, евангеліе, должно было изъ нѣдръ іудейства распространиться на всѣ народы. На это указалъ Самъ Спаситель уже (Мѳ. VIII, 11): *Многіе пріидутъ съ востока и запада, и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствѣ небесномъ*, и (Іоан. X, 16): *Есть у Меня и другія овцы, которыя не сего двора; и тѣхъ надлежитъ Мнѣ привесть: и онѣ услышатъ голосъ Мой, и будетъ одно стадо и одинъ пастырь.*

в) Что искупительное дѣло Іисуса имѣло значеніе не для однихъ Іудеевъ, но и для всего человѣчества, для освобожденія его отъ проклятія грѣха, это обнаружилось особенно въ Его смерти.

Уже Предтеча Іоаннъ назвалъ Его Агнцемъ, который уничтожитъ грѣхи міра (Іоан. I, 29). Онъ Самъ указалъ на то, что Отецъ отдалъ Его, Своего Единороднаго, изъ любви къ міру, чтобы всѣ вѣрующіе въ Него не погибли, но имѣли жизнь вѣчную (Іоан. III, 16). Онъ пришелъ, говоритъ Онъ (Мѳ. XX, 28), отдать жизнь Свою какъ выкупную цѣну за многихъ. Свою плоть Онъ называетъ

пищею для жизни міра (Іоан. VI, 51). На послѣдней вечери Онъ подалъ ученикамъ хлѣбъ съ словами: *Сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается* (Лук. XII, 19), и чашу, говоря: *Сія есть кровь Моя Новаго Завѣта, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. XXVI, 28).

Когда Онъ говорилъ въ первый разъ о Своихъ страданіяхъ и Своей насильственной смерти, а Петръ сталъ прекословить Ему, Іисусъ обошелся съ нимъ, какъ прежде съ искусителемъ въ пустынѣ, хотѣвшимъ отклонить Его отъ Его призванія, какъ Искупителя (Мѳ. XVI, 23). И послѣ воскресенія Онъ сказалъ ученикамъ, что Ему надлежало пострадать какъ Искупителю, дабы во имя Его было проповѣдано покаяніе и прощеніе грѣховъ во всѣхъ народахъ, начиная съ Іерусалима (Лук. XXIV, 46 и слѣд.).

Въ виду такого дѣйствія предстоящей Ему смерти Онъ говорилъ Іудеямъ: *Нынѣ судъ міру сему; нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ. И когда Я вознесенъ буду отъ земли; всѣхъ привлеку къ Себѣ*. Евангелистъ замѣчаетъ при этомъ: *Сіе говорилъ Онъ, давая разумѣть, какою смертію Онъ умретъ* (Іоан. XII, 31, 33).

И какъ чрезъ смерть Его сокрушена была сила грѣха, такъ ею-же было основано спасеніе вѣрующихъ. Онъ идетъ, говоритъ Онъ (Іоан. XIV, 2), чтобы уготовить Своимъ мѣсто на небѣ.

2. Такъ какъ искупительное дѣло Іисуса является вмѣстѣ и судомъ надъ грѣхами, то Онъ, будучи Искупителемъ вѣрующихъ, есть въ то-же время и Судія невѣрующихъ.

Вѣрующую преданность Его ученію Онъ Самъ ставитъ единственнымъ условіемъ участія въ Его искупительномъ дѣлѣ. Кто отдается Ему, тотъ—какъ бы онъ ни былъ грѣшенъ до сихъ поръ и къ какому-бы званію или народу ни принадлежалъ—достигаетъ вѣчной жизни (Мѳ. XXI, 31; Іоан. IV, 10 и слѣд.); кто напротивъ уклоняется отъ вѣры въ Его ученіе и преданности Его Лицу, тотъ подвергается суду (Іоан. III, 16 и слѣд.). Такимъ образомъ Отецъ отдалъ судъ во власть Сына въ томъ смыслѣ, что всякій вслѣдствіе своего безбожнаго настроенія любящій болѣе тьму, чѣмъ

свѣтъ, и потому не хотящій вѣровать въ Іисуса, уже самъ надъ собою произноситъ осудительный приговоръ (Іоан. V, 22 и слѣд.; XII, 47 и слѣд.).

§ 19.

Ученіе Іисуса вообще.

1. Не получивши образованія въ школѣ іудейскихъ законниковъ, Іисусъ и выступилъ не какъ книжникъ, но училъ свободно, чрезвычайнымъ образомъ, опираясь на Свое посланничество отъ Отца Небеснаго.

а) Въ доказательство этого посланничества Онъ указывалъ на исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ въ Своемъ Лицѣ (Іоан. V, 39 и слѣд.; Лук. XXIV, 27 и слѣд.), на Свои чудеса (Іоан. V, 36; X, 25 и 38) и особенно на содержаніе и спасительность Своего ученія: *Если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными* (Іоан. VIII, 31—32). *Мое ученіе не Мое, но пославшаго Меня. Кто хочетъ творить волю Его; тотъ узнаетъ о семъ ученіи: отъ Бога-ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю* (Іоан. VII, 16—17). *Кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ? Если-же Я говорю истину; почему вы не вѣрите Мнѣ? Кто отъ Бога, тотъ слышитъ слова Божіи. Вы потому не слышите, что вы не отъ Бога* (Іоан. VIII, 46—47).

б) И на самомъ дѣлѣ своимъ ученіемъ Онъ производилъ на безпристрастныхъ слушателей впечатлѣніе совершенно чрезвычайнаго, сверхчеловѣческаго явленія. Народъ чувствовалъ существенную разницу между Его новымъ властнымъ ученіемъ и обычнымъ безсильнымъ образомъ ученія книжниковъ (Мѳ. VII, 29; Марк. I, 27). Посланные Синедріономъ служители, не осмѣлившіеся исполнить приказанія его—схватить Іисуса, извинялись тѣмъ, что *никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ* (Іоан. VII, 46).

2. Главное различіе между образомъ ученія Іисуса и книжниковъ состояло въ томъ, что Онъ всю силу полагалъ не во внѣшностяхъ, но въ духѣ закона; и затѣмъ

въ томъ, что, вездѣ примыкая къ ветхозавѣтному откровенію, Онъ не останавливался на послѣднемъ, но такъ существенно усовершалъ его, что оно чрезъ Его новое ученіе являлось исполненнымъ и болѣе не нужнымъ.

а) Онъ Самъ отъ дѣтства и до конца своей жизни подчинялся предписаніямъ Моисеева закона; но, вмѣсто фарисейскаго служенія буквѣ, Онъ настаивалъ на разумномъ соблюденіи его. Вопреки буквѣ закона, Онъ часто исцѣляетъ въ субботу и говоритъ (Марк. II, 27), что суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы. При исполненіи самыхъ мелочныхъ предписаній закона, Онъ внушаетъ не опускать высшихъ нравственныхъ обязанностей (Мѳ. XXIII, 23 и слѣд.). Точно также Онъ защищаетъ своихъ учениковъ въ томъ, что вслѣдствіе обращенія съ Нимъ они уже не соблюдали болѣе обычныхъ заповѣдей о постахъ (Мѳ. IX, 14 и слѣд.).

Напротивъ того, Онъ рѣзко порицалъ фарисеевъ за то, что чрезмѣрнымъ множествомъ своихъ правилъ они наложили на людей бремя, котораго они не могутъ нести (Лук. XI, 46), и что своими законами преданій они освятили преступленіе божественныхъ заповѣдей (Мѳ. XV, 1 и слѣд.).

Іисусъ не занимался поэтому, подобно книжникамъ, толкованіемъ отдѣльныхъ законовъ или разрѣшеніемъ затруднительныхъ случаевъ въ дѣлѣ совѣсти, но выставлялъ любовь къ Богу и ближнему, какъ сумму всего закона, и объяснялъ приложеніе этой заповѣди изреченіями народной мудрости, равно какъ и притчами, взятыми изъ практической жизни.

б) Но незыблемымъ основаніемъ Его возвышеннаго, превосходящаго всѣ, до тѣхъ поръ слышанныя, требованія нравственнаго ученія, служило Его откровеніе о существѣ Бога, о Себѣ Самомъ и Своей безконечной самоотверженной любви къ людямъ, точно также о значеніи земной жизни, какъ основанія вожделѣннѣйшей награды или самаго страшнаго отверженія въ вѣчности. И эти ученія Онъ облекалъ въ безъискусственную форму притчей, хотя преподавалъ ихъ съ авторитетомъ самовидца тайнъ неба, явившагося на землю для сообщенія ихъ людямъ (Ср. § 17, 2. в.).

§ 20.

Ученіе Іисуса о существѣ Божіемъ.

1. Хотя уже въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ изображался Отцомъ своего народа, однакожъ тамъ впередъ выступало чувство страха предъ Его неумолимымъ правосудіемъ. Напротивъ того Іисусъ болѣе всего указывалъ на безконечную любовь и попеченіе Бога о людяхъ и притомъ обо всемъ человѣческомъ родѣ, а не объ избранномъ только народѣ. Онъ вездѣ изображаетъ отношеніе Бога къ людямъ какъ отношеніе любящаго Отца къ своимъ дѣтямъ, и учитъ своихъ учениковъ взирать на Него съ безусловнымъ дѣтскимъ довѣріемъ: самыя даже незначительныя событія случаются не безъ Его предвѣденія; поэтому апостолы не должны терять своего мужества даже при самыхъ худшихъ обстоятельствахъ своей жизни (Мѳ. X, 28 и слѣд.), такъ какъ Богъ именно какъ Отецъ бодрствуетъ надъ вѣрующими и даетъ имъ побѣду, не смотря ни на какую вражду міра. *Не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство* (Лук. XII, 32). Высшимъ доказательствомъ любви Божіей Спаситель считаетъ именно Свое собственное вочеловѣченіе для спасенія вѣрующихъ (Іоан. III, 16).

Однакожъ Онъ часто напоминаетъ также и о божественномъ правосудіи, которое подвергнетъ нераскаянныхъ грѣшниковъ вѣчнымъ наказаніямъ. Не смотря на то, что божественное Существо представляется Іисусомъ болѣе всего въ образѣ всеблагаго Отца людей, оно является въ рѣчахъ Его вообще безконечно совершеннымъ со всѣхъ сторонъ. Онъ находитъ случай выставить то Его всемогущество, то всевѣдѣніе, то вездѣсущіе, то какое-нибудь другое свойство,—которыя, вмѣстѣ взятыя, составляютъ божественное Существо.

2. Въ особенномъ смыслѣ говорилъ Іисусъ о Богѣ Отцѣ тамъ, гдѣ Онъ называлъ Себя Сыномъ Его (Ср. § 17, 2. в.).

а) Онъ говорилъ о Себѣ какъ о божественной личности, существующей рядомъ съ Отцомъ, составляющей однакожъ по существу столь совершенное *одно* съ Отцомъ, что кто видитъ Его, тотъ видитъ

и Отца. Отецъ въ Немъ, и Онъ въ Отцѣ. Онъ участвовалъ въ божественной славѣ Отца прежде, чѣмъ существовала какая-нибудь тварь, слѣдовательно отъ вѣчности: потому что Онъ не имѣетъ начала существованія Своего, подобно міру, а, какъ Онъ Самъ о себѣ говоритъ, всегда „есть“ (Іоан. VIII, 58). И пребывая на землѣ, Онъ продолжаетъ Свою божественную жизнь у Отца на небѣ (Іоан. III, 13). Онъ образно называетъ себя Сыномъ, потому что все Его существо есть существо собственно Отца, происходитъ отъ Отца. (Іоан. VI, 26): *Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ: такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ.*

б) Поэтому и всю Свою богочеловѣческую дѣятельность Онъ возводитъ къ Отцу, какъ Источнику ея, говоря объ этомъ (Іоан. V, 19—20), примѣнительно къ человѣческому способу выраженія, такъ: *Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также. Ибо Отецъ любитъ Сына, и показываетъ Ему все, что творитъ Самъ, и покажетъ Ему дѣла больше сихъ, такъ что вы удивитесь.*

в) На этомъ основаніи Онъ говоритъ какъ о Своемъ добровольномъ самопожертвованіи для спасенія міра, такъ и объ отданіи Его— Единороднаго Сына—со стороны Отца (Іоан. III, 16; VII, 28 и слѣд.; VIII, 42). Исполненіе Своего искупительнаго призванія, какъ основанное на божественной, хотя присущей Ему самому, волѣ, Онъ называетъ послушаніемъ Отцу (Іоан. IV, 34; VIII, 29). Свое постоянное дѣйствованіе согласно этой волѣ Онъ называетъ почтеніемъ Отца (Іоан. VIII, 49), соблюденіемъ Его слова или заповѣди (Іоан. VIII, 55; XIV, 31; XV, 10; XVII, 4; XVIII, 11). Даже Свое ученіе Онъ называетъ поэтому то Своимъ, то не своимъ, а ученіемъ Отца (Іоан. VII, 16; XII, 49 и слѣд.), и говоритъ, что Онъ судитъ міръ не по Своей волѣ, но по волѣ Своего Отца (Іоан. V, 30). Что эта воля есть вмѣстѣ съ тѣмъ Его воля, это подтверждаетъ Онъ Іоан. VIII, 16 и 18, гдѣ называетъ Свой судъ и свидѣтельство истинными, такъ какъ съ ними согласны судъ и свидѣтельство Отца.

г) Если же Іисусъ, при различныхъ случаяхъ, нетолько называетъ Отца первоосновою Своего существа, но повидимому ставитъ

Себя ниже Его и по существу (Мѳ. XX, 23; XXIV, 36; Марк. X, 18; Іоан. XIV, 28), то это дѣлается по отношенію къ Его (тогдашнему) богочеловѣческому явленію, которое по отношенію къ чисто-божественному состоянію было—человѣчески говоря—уничиженіемъ.

3. Если въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта о Духѣ Святомъ говорилось еще такимъ образомъ, что можно было сомнѣваться: разумѣется ли подъ Святымъ Духомъ вообще божественный Духъ или самостоятельное Лицо, то Іисусъ къ концу Своей жизни говоритъ о Духѣ Святомъ, Котораго Онъ называетъ также Учителемъ, какъ о третьемъ божественномъ Лицѣ.

а) Онъ умолитъ Отца, чтобы Онъ по отшествіи Его (Іисуса) далъ Его послѣдователямъ другаго Учителя (Утѣшителя), Духа истины, Который вѣчно пребудетъ съ ними и въ нихъ (Іоан. XIV, 16 и слѣд.). Этотъ Учитель, Духъ Святый, Котораго Отецъ по молитвѣ Сына пошлетъ во имя Его, научитъ ихъ всему и напомнитъ имъ все, что Онъ говорилъ имъ (Іоан. XIV, 26). Тотъ же Утѣшитель, Котораго Онъ пошлетъ отъ Отца, Духъ истины, Который отъ Отца исходитъ, будетъ свидѣтельствовать о Немъ (Іоан. XV, 26). Лучше, чтобы Онъ Самъ возвратился къ Отцу, потому что если Онъ не пойдетъ, то не можетъ послать Св. Духа. Духъ Святый обличитъ міръ: о грѣхѣ, что люди не захотѣли вѣровать въ Него (Іисуса), о правдѣ, которая на немъ явлена чрезъ прославленіе Его у Отца, и о судѣ,—что зло чрезъ Него уже осуждено (Іоан. XVI, 7 и слѣд.).

б) Какъ Самъ Сынъ имѣетъ Свое существо отъ Отца и поэтому, человѣчески говоря, совершаетъ Свою искупительную дѣятельность какъ посланный отъ Него, такъ и Духъ Святый имѣетъ Свое божественное существо отъ Отца; потому и объ Немъ говорится, что Онъ посланъ Отцомъ для подтвержденія ученія и для довершенія дѣла Сына. И такъ какъ Сынъ имѣетъ одно и то-же существо съ Отцомъ, то Онъ можетъ сказать и о Себѣ Самомъ, что Онъ посылаетъ Духа Святаго, на Котораго перешло существо Его и Отца. Послѣднее Спаситель выражаетъ словами: *Когда-же прі-*

идетъ Онъ, Духъ истины; то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ. Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ (Іоан. XVI, 13) [1]).

4. Это ученіе о раскрытіи единаго божественнаго Существа въ трехъ лицахъ Спаситель поставилъ основнымъ ученіемъ сообщеннаго Имъ откровенія, когда повелѣлъ апостоламъ принимать въ общество вѣрующихъ чрезъ крещеніе во имя Отца, Сына и Св. Духа (Мѳ. XXVIII, 19).

§ 21.

Ученіе Іисуса о мірѣ безплотныхъ духовъ.

1. Существованіе безплотныхъ духовъ подтверждается какъ во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, такъ и самимъ Іисусомъ. Онъ неоднократно говоритъ о сонмахъ ангеловъ, повинующихся волѣ Божіей (Мѳ. XIII, 39. 41. 49; XVI, 27; XXV, 31; XXVI, 53). Въ частности Онъ говоритъ объ ангелахъ, коимъ ввѣрены для охраны вѣрующіе въ Него (Мѳ. XVIII, 10).

2. Спаситель говоритъ также о злыхъ духахъ или демонахъ, предопредѣленныхъ къ вѣчному мученію (Мѳ. XXV, 41). Онъ разнообразно противодѣйствуетъ имъ, чтобы сокрушить ихъ власть надъ людьми, которая имъ дозволена была до совершенія дѣла искупленія.

Неоднократно говоритъ Онъ и въ единственномъ числѣ о дьяволѣ или сатанѣ, какъ-бы представителѣ міра злыхъ духовъ. Ему приписываетъ Спаситель (Іоан. VIII, 44) обольщеніе первыхъ людей грѣхомъ. Называя его также княземъ сего міра, Спаситель указы-

[1]) Такое *толкованіе* словъ Спасителя: «не отъ Себя будетъ говорить, отъ Моего возьметъ», встрѣчающееся у многихъ древнихъ Отцевъ и Учителей Церкви и раздѣляемое и старокатоликами, отнюдь не составляетъ общепризнаннаго Церковію догмата. Пер.

ваетъ на него, какъ вообще на виновника или представителя всякаго зла (Лук. X, 18; Іоан. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11).

§ 22.

Ученіе Іисуса о христіанской жизни.

1. Въ Своемъ нравственномъ ученіи Спаситель постоянно выходитъ изъ того предположенія, что земная жизнь есть приготовленіе къ будущей. Гораздо настойчивѣе, чѣмъ какъ это дѣлалось когда-либо въ Ветхомъ Завѣтѣ, Онъ указываетъ на вѣчность, какъ на истинную цѣль человѣческаго существованія. Поэтому Онъ хочетъ, чтобы и отношенія земной жизни разсматривались съ этой точки зрѣнія, и съ этой-же точки зрѣнія устанавливаетъ обязанности людей по отношенію къ Богу и ближнимъ.

а) Уже въ нагорной проповѣди, въ которой Онъ выставляетъ предъ апостолами основныя черты всего Своего нравственнаго ученія, Онъ въ такъ называемыхъ блаженствахъ выражаетъ противоположность между настоящею и будущею жизнію (Мѳ. V, 3 и слѣд.).

Блаженны нищіе духомъ; ибо ихъ есть царство небесное. Блаженны плачущіе; ибо они утѣшатся. Блаженны кроткіе; ибо они наслѣдуютъ землю (обѣтованную). Блаженны алчущіе и жаждущіе правды; ибо они насытятся. Блаженны милостивые; ибо они помилованы будутъ. Блаженны чистые сердцемъ; ибо они Бога узрятъ. Блаженны миротворцы; ибо они будутъ наречены сынами Божіими. Блаженны изгнанные за правду; ибо ихъ есть царство небесное. Блаженны вы, когда будутъ поносить васъ, и гнать васъ, и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесахъ.

б) Поэтому Спаситель заповѣдуетъ правильно оцѣнивать и всѣ преходящія, земныя блага, и на обладаніе ими и на несоразмѣрную оцѣнку ихъ указываетъ, какъ на великую опасность для вѣчнаго спасенія (Мѳ. VI, 19 и слѣд.; XIX, 23 и слѣд.). Чтобы отмѣтить такую оцѣнку человѣческихъ вещей, въ противоположность эгоизму и чувственности, не пренебрегающимъ и дурными средствами, Онъ

сравниваетъ требуемый Имъ образъ мыслей съ настроеніемъ дѣтей (Мө. XVIII, 3): *Если не обратитесь, и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное.* Поэтому Іисусъ предостерегаетъ и отъ *тревожной, чрезмѣрной* заботы о земныхъ потребностяхъ, въ которой Онъ видитъ нѣчто языческое. *Ищите прежде царства Божія и правды Его, и это все приложится вамъ* (Мө. VI, 33).

Уча своихъ учениковъ молитвѣ, Онъ старается регулировать желанія ихъ сердца сообразно съ относительнымъ достоинствомъ вѣчнаго и преходящаго, и влагаетъ имъ въ уста исключительно почти лишь такія прошенія, которыя касаются религіозной жизни и вышеземнаго бытія; только одно прошеніе имѣетъ своимъ содержаніемъ земное, и именно — лишь необходимое для человѣческой жизни. Ученики Его должны молиться такъ:

„Отче нашъ, сущій на небесахъ! да святится имя Твое: да пріидетъ царствіе Твое; да будетъ воля Твоя и на землѣ какъ на небѣ. Хлѣбъ нашъ насущный дай намъ на сей день; и прости намъ долги наши, какъ и мы прощаемъ должникамъ нашимъ; и не введи насъ въ искушеніе, но избавь насъ отъ лукаваго“. (Мө. VI, 9—13).

2. А такое настроеніе къ вѣчному, къ царству Божію, царству небесному, выражается въ любви къ Богу и ближнимъ. *Возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ. Сія есть первая и наибольшая заповѣдь. Вторая-же подобная ей: возлюби ближняго твоего, какъ самого себя. На сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждается весь законъ и пророки.* (Мө. XXII, 37—40). Это значитъ: кто исполняетъ эти двѣ заповѣди, тотъ исполняетъ всѣ свои обязанности, такъ какъ эти послѣднія содержатся въ первыхъ.

а) Любовь къ Богу находитъ свое непосредственное выраженіе, по ученію Іисуса, въ молитвѣ. Онъ увѣщаваетъ къ непоколебимой увѣренности въ благости Божіей (Мө. XII, 7 и слѣд.), къ неослабному постоянству въ молитвѣ къ Богу (Лук. XVIII, 1 и слѣд.). Однакожъ при молитвѣ не слѣдуетъ, подобно язычникамъ, допускать многословія: какъ будто-бы только множество словъ даетъ Богу знать о нуждахъ человѣка или смягчаетъ Его (Мө. VI, 7).

б) На дѣлѣ-же любовь къ Богу должна доказываться исполненіемъ воли Его, т. е. любовію къ ближнему, которая должна быть также велика, какъ разумная любовь къ самому себѣ. *Не всякій, говорящій Мнѣ: Господи, Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго* (Мѳ. VII, 21). *Во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними; ибо въ этомъ законъ и пророки* (ст. 12).

в) Всѣ обязанности практической жизни, какъ онѣ содержатся въ любви къ ближнему и самому себѣ, Спаситель выражаетъ вкратцѣ въ слѣдующихъ словахъ: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Мѳ. V, 48). Самъ Богъ долженъ быть образцомъ, хотя никогда недостижимымъ, для нравственнаго стремленія человѣка. Поэтому Спаситель объявляетъ ничего незначущею и внѣшнюю праведность по закону, и заключаетъ о нравственномъ достоинствѣ человѣка не по внѣшнему его дѣйствованію, а по внутреннему его настроенію (Мѳ. V, 20 и слѣд.; VI, 11 и слѣд.). По этой-же причинѣ Онъ предостерегаетъ особенно отъ религіознаго и нравственнаго лицемѣрія, ищущаго уваженія за благочестіе и добродѣтели, которыхъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ (Мѳ. VI, 1 и слѣд).

г) Но особенно часто выставляетъ Онъ обязанность прощать, любить враговъ, дѣлая ее даже условіемъ отпущенія каждому собственныхъ грѣховъ (Мѳ. VI, 12). *Любите враговъ вашихъ... и молитесь... за гонящихъ васъ; да будете сынами Отца вашего небеснаго; ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Ибо если вы любите любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то-же-ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго дѣлаете? Не такъ-же ли поступаютъ и язычники?* (Мѳ. V, 44 и сл.; XVIII, 21 и сл.; Лук. XVII, 3 и сл.). Но тѣмъ болѣе оскорбитель долженъ позаботиться прежде всего о своемъ примиреніи съ оскорбленнымъ и до этого не осмѣливаться являться предъ лицемъ Божіимъ (Мѳ. V, 23 и сл.).

Въ такомъ объемѣ и съ такою силою нигдѣ еще не внушалась заповѣдь о любви, ни даже въ Ветхомъ Завѣтѣ. Поэтому Іисусъ назвалъ ее новою заповѣдію и поставилъ исполненіе ея признакомъ принадлежности къ числу учениковъ Его. *Заповѣдь новую даю вамъ да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга. Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (Іоан. XIII, 34 и слѣд.).

3. Какъ на Отца, такъ и на Себя Самого Іисусъ указываетъ какъ на Первообразъ и Источникъ всякаго нравственнаго совершенства. „Пребудьте во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ: такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь лоза, а вы вѣтви: кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода: ибо безъ *Меня не можете дѣлать ничего* (Іоан. XV, 4—5).

а) Никто слѣдовательно не можетъ вести истинно христіанскую жизнь, если не пребываетъ съ Нимъ въ искреннѣйшемъ общеніи. Поэтому Онъ также говоритъ о Самомъ Себѣ: *Я есмь путь, истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня* (Іоан. XIV, 16), и то называетъ Себя небеснымъ хлѣбомъ жизни, который удовлетворитъ всѣ высшія потребности души и доставитъ вѣчную жизнь (Іоан. XIV, 6), то сравниваетъ преподаваемое Имъ ученіе и благодать съ водою, которая въ сердцѣ сдѣлается источникомъ, текущимъ въ жизнь вѣчную (Іоан. IV, 14).

б) Но участникомъ этихъ сверхъестественныхъ нравственныхъ благъ можетъ сдѣлаться только тотъ, кто доказываетъ свое общеніе со Христомъ подражаніемъ Его примѣру въ повиновеніи божественной волѣ и въ самоотверженіи. *Кто хочетъ идти за Мною; отвергнись себя, и возьми крестъ свой, и слѣдуй за Мною. Ибо кто хочетъ душу свою сберечь; тотъ потеряетъ ее: а кто потеряетъ душу свою ради Меня* (т. е. ради исполненія Моей воли), *тотъ обрѣтетъ ее* (Мѳ. XVI, 24—25).

4. Человѣкъ однакожъ не въ состояніи ничего сдѣлать безъ благодати.

а) Жизнь въ подражаніи Христу, единственно ведущая ко спасенію, требуетъ высшаго напряженія всей нравственной силы; такъ какъ приэтомъ человѣкъ долженъ бороться съ противоборствующими наклонностями своей чувственной природы и такъ какъ въ противоположность святости Божіей онъ является злымъ (Мѳ. VII, 11; Марк. X, 18). Поэтому, въ виду именно всеобщей нравственной порчи своего времени, Іисусъ называетъ врата и путь, ведущіе въ жизнь, тѣсными и узкими (Мѳ. VII, 13 и слѣд.; Лук. XIII, 23 и слѣд.).

б) Не множество или великость совершенныхъ прежде грѣховъ препятствуетъ вступленію на этотъ путь, но нераскаянное настроеніе, пренебрегающее божественнымъ откровеніемъ, лично явившимся въ Іисусѣ. Это пренебреженіе Онъ называетъ тѣмъ грѣхомъ противъ Св. Духа, который одинъ изъ грѣховъ не можетъ быть прощенъ (Мѳ. XII, 31 и слѣд.). Потому что чрезъ Него именно человѣкъ долженъ сдѣлаться причастникомъ благодати, безъ которой онъ не можетъ содѣвать свое спасеніе.

в) Вслѣдствіе именно высоты нравственной задачи и слабости силъ человѣческой природы человѣку такъ трудно спастись, что Спаситель говоритъ: *человѣкамъ это невозможно*; но чтобы выставить могущество божественной благодати въ этомъ дѣлѣ, Онъ прибавляетъ: *Богу-же все возможно* (Мѳ. XIX, 26). Поэтому все, ведущее человѣка на путь спасенія, Онъ приписываетъ божественной благодати (Мѳ. XIII, 11; XVI, 17; XXV, 29) Только чрезъ благодать Отца можно достигнуть единственно освящающаго и блаженствующаго единенія съ Нимъ (Іоан. VI, 37 и 44; XVII, 2. 6. 9. 11 и слѣд.). Самое же страшное наказаніе, какое можетъ постигнуть человѣка, есть—лишеніе благодати, навлекаемое имъ на себя своимъ упорнымъ ожесточеніемъ (Марк. IV, 11 и слѣд.; Іоан. XII, 39 и слѣд.).

г) Такимъ образомъ благодать не помогаетъ только человѣку въ осуществленіи истинно христіанско-нравственной жизни, но и поставляетъ его чрезъ осуществленіе этой жизни въ *такое общеніе съ Богомъ, которое уже въ настоящей жизни составляетъ блаженство человѣка.* Въ этомъ смыслѣ Спаситель говоритъ (Іоан.

XIV, 23): *Кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы прійдемъ къ нему, и обитель у него сотворимъ.* Въ томъ же смыслѣ Іисусъ, наканунѣ своей смерти, заключаетъ свою прощальную молитву словами: *Я открылъ имъ имя Твое, и открою, да любовь, которою Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ, и Я въ нихъ* (Іоан. XVII, 26).

5. **Въ нравственной жизни есть, по ученію Іисуса, степени.** Извѣстныя дѣйствія не входятъ въ кругъ обязанности, но рекомендуются только, какъ болѣе совершенныя. Это совершенство состоитъ въ томъ, что кто нибудь можетъ отказаться отъ позволительныхъ земныхъ благъ за тѣмъ, чтобы тѣмъ болѣе посвятить свои силы царству Божію. Но къ такой рѣшимости человѣкъ приходитъ опять не самъ собою, а только чрезъ особенную дарованную ему благодать.

Двоякая забота о земномъ имуществѣ и семействѣ занимаетъ собою помышленія и стремленія человѣка и мѣшаетъ ему посвятить свои силы исключительно и безраздѣльно царству Божію. Поэтому Спаситель говоритъ (Мѳ. XIX, 11 и слѣд.), что не всякому дано отказаться отъ брака ради царства Божія; но кто можетъ вмѣстить, да вмѣститъ. И богатому юношѣ—на вопросъ его: „что ему дѣлать, чтобы достигнуть жизни вѣчной"—Онъ отвѣчалъ: для этой цѣли онъ долженъ соблюдать божественныя заповѣди; *если хочешь быть совершеннымъ,* продолжаетъ Онъ, *пойди, продай имѣніе, и роздай нищимъ; и будешь имѣть сокровище на небесахъ и приходи, и слѣдуй за Мною* (Мѳ. XIX, 17 и слѣд.).

6. **Поставляя такимъ образомъ цѣлію человѣческаго стремленія религіозно-нравственныя блага, Спаситель пренебрегалъ заботою о земныхъ дѣлахъ, и еще менѣе заботился объ усвоеніи Себѣ силы и вліянія въ общественной жизни.**

a) Существующее мірское начальство Онъ повелѣлъ почитать безъ разсужденій о томъ, насколько оно отвѣчало Его духу, и повелѣвалъ повиноваться ему во всѣхъ позволительныхъ вещахъ, (Мѳ. XXII, 21): *Отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу.*

б) Когда Его Самого хотѣли провозгласить царемъ, Онъ удалился (Іоан. VI, 15).

в) Когда Пилатъ допрашивалъ Его касательно обвиненія Его Іудеями въ томъ, что Онъ хочетъ объявить Себя царемъ, Іисусъ отвѣчалъ: *Царство Мое не отъ міра сего: если бы отъ міра сего было царство Мое; то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ Іудеямъ: но царство Мое не отсюда* (Іоан. XVIII, 36).

г) Когда наконецъ Петръ хотѣлъ защищать Его мечомъ противъ незаконнаго взятія подъ стражу, Онъ сказалъ: *возврати мечъ твой въ его мѣсто; ибо всѣ взявшіе мечъ мечемъ погибнутъ* (Мѳ. XXVI, 52).

д) Онъ настолько избѣгалъ вмѣшательства въ земныя дѣла, что даже не хотѣлъ прекращать частные споры, когда къ Нему обращались съ ними (Лук. XII, 13—14): *Нѣкто изъ народа сказалъ Ему: Учитель! Скажи брату моему, чтобы онъ раздѣлилъ со мною наслѣдство. Онъ-же сказалъ человѣку тому: кто поставилъ Меня судить или дѣлить васъ?*

е) Только бракъ, эту основу всего общественнаго порядка, Онъ сдѣлалъ предметомъ Своей заботы, такъ какъ бракъ, будучи самъ нравственнымъ отношеніемъ, есть источникъ нравственнаго образованія человѣка. Въ противоположность вошедшимъ тогда въ обычай легкомысленнымъ брачнымъ разводамъ, Онъ хотѣлъ, чтобы бракъ сохранялся свято, какъ нерасторгаемый союзъ (Марк. X, 2 и слѣд.; Лук. XVI, 18). Только въ случаѣ распутнаго поведенія одного изъ супруговъ Онъ дозволяетъ другому прекращеніе брачнаго сожитія (Мѳ. V, 32; XIX, 3 и слѣд.).

§ 23.

Ученіе Іисуса о послѣднихъ событіяхъ.

Вѣчныя награды и наказанія Спаситель описываетъ общеизвѣстнымъ у тогдашнихъ Іудеевъ способомъ выраженія.

Праведники возсіяютъ какъ солнце; нераскаянные грѣшники

напротивъ того будутъ ввергнуты въ печь огненную (Мѳ. XIII, 42 и слѣд.).

Полная награда и полное наказаніе наступятъ только послѣ втораго пришествія на судъ (Лук. XIV, 14).

Именно: въ совершенно невѣдомое время Спаситель явится снова въ прославленномъ видѣ, какъ Судія, и тогда состоится конецъ или лучше: перерожденіе, преобразованіе міра (Мѳ. XIX, 28). Всѣ умершіе воскреснутъ, добрые—для жизни, злые—для осужденія (Іон. V, 29). Единеніе добрыхъ въ созерцаніи Бога составляетъ царство Божіе или царство небесное (Лук. XIX, 11; XXII, 16).

§ 24.

Учрежденія Іисуса.

1. Для распространенія своего царства, Царства Божія или царства небеснаго, которое здѣсь на землѣ есть ни что иное какъ царство истины и справедливости (Іоан. XVIII, 37), Спаситель основалъ Церковь, т. е. общество вѣрующихъ въ Него.

а) Такимъ образомъ царство Божіе, само по себѣ невидимое,—такъ какъ оно только въ сердцѣ человѣка (Лук. XVII, 20 и др.),—является видимо. Желающіе принадлежать къ нему, соединяются между собою въ одно общество (церковь).

б) Но такъ какъ не всѣ члены этого общества осуществляютъ въ себѣ идею царства Божія, то ставшее видимымъ царство Божіе заключаетъ въ себѣ и злыхъ, такихъ, которые внутренно не принадлежатъ къ нему (Мѳ. XIII, 24 и слѣд.; XXII, 2 и слѣд.; XXV, 1 и слѣд.).

в) Для распространенія и устроенія своей Церкви Іисусъ избралъ апостоловъ, которымъ Онъ поручилъ проповѣдывать Его ученіе между всѣми народами (Мѳ. XXVIII, 19). Имъ-же даровалъ Онъ и полномочіе руководить церковною жизнію и наблюдать за нею.

Но притомъ Онъ строжайшимъ образомъ внушалъ имъ остерегаться отъ всякаго властолюбія и всякаго высокомѣрія. На вопросъ учениковъ: „Кто больше въ царствѣ небесномъ“? Онъ отвѣ-

чалъ: „Кто умалится какъ дитя“ (Мѳ. XVIII, 1 и слѣд.). Истиннымъ величіемъ Онъ поставилъ служеніе и пожертвованіе собою для другихъ. Чѣмъ больше кто подвизается въ этомъ, тѣмъ большимъ тотъ является въ церкви. При другомъ случаѣ спора апостоловъ изъ-за преимуществъ, Онъ сказалъ именно (Мѳ. XX, 25—28): *Вы знаете, что князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими. Но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть бо́льшимъ, да будетъ вамъ слугою. И кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ вамъ рабомъ; такъ какъ Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою для искупленія многихъ.*

Поэтому Апостолы должны пользоваться своимъ полномочіемъ въ управленіи церковію не на основаніи своего произвольнаго усмотрѣнія, но въ согласіи съ самою общиной (Мѳ. XVIII, 15 и слѣд.). Столь-же мало должны они притязать на господство надъ церковію и въ ученіи; напротивъ они должны, вмѣстѣ со всѣми вѣрующими, почитать Христа своимъ единственнымъ Учителемъ. Въ противоположность фарисеямъ и книжникамъ Онъ внушаетъ имъ (Мѳ. XXIII, 8 и слѣд.): *Вы не называйтесь учителями: ибо одинъ у васъ Учитель, Христосъ; вы-же всѣ братья. И отцомъ себѣ не называйте никого на землѣ: ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ. И не называйтесь наставниками: ибо одинъ у васъ Наставникъ, Христосъ. Большій изъ васъ да будетъ вамъ слуга.*

2. **Если поэтому апостолъ Петръ за твердость своей вѣры былъ отличенъ Спасителемъ отъ другихъ апостоловъ, то чрезъ это онъ оказался только первымъ между ними, но не получилъ какого-либо преобладанія надъ ними.**

а) За вѣру въ божественное достоинство и мессіанство Спасителя, впервые исповѣданную Петромъ, Спаситель называетъ его скалою, на которой будетъ созидаться все общество вѣрующихъ до скончанія временъ, и уполномочиваетъ его принимать вѣрующихъ и достойныхъ въ царство Божіе, а другихъ удалять отъ него. Мѳ. XVI, 18—19: *Ты Петръ* (скала), *и на семъ камнѣ Я соз-*

дамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея. И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго; и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ, и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ.

б) За ту-же твердость вѣры Петръ былъ избранъ и для того, чтобы укрѣпить въ вѣрѣ прочихъ вѣрующихъ, и для этой цѣли особеннымъ ходатайствомъ Спасителя былъ предохраненъ отъ полнаго отпаденія при отреченіи. Лук. XXII, 31—32: *Симонъ, Симонъ! се сатана проситъ, чтобы сѣять васъ, какъ пшеницу. Но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя; и ты нѣкогда, обратившись, утверди братьевъ твоихъ.*

в) По воскресеніи Іисусъ предлагаетъ Петру—троекратно по связи съ троекратнымъ отреченіемъ его—вопросъ: любитъ-ли онъ Его, и за тѣмъ словами: *паси агнцевъ Моихъ* и *„паси овецъ Моихъ“ возлагаетъ на него служеніе пастыря, обѣщанное ему ранѣе* (Іоан. XXI, 15 и слѣд.).

д) Но хотя Свои обѣтованія и порученія Господь обращаетъ къ Петру въ особенности, тѣмъ не менѣе Онъ одинаково посылаетъ на апостольское служеніе всѣхъ апостоловъ. На всѣхъ ихъ вмѣстѣ Онъ возлагаетъ долгъ ученія между всѣми народами и обѣщаетъ пребывать съ ними до скончанія временъ (Мѳ. XXVIII, 19 и слѣд.) Ко всѣмъ апостоламъ обращается Онъ съ словами (Мѳ. XVIII, 18): *Истинно говорю вамъ: что вы свяжете на землѣ, то будетъ связано на небѣ; и что разрѣшите на землѣ, то будетъ разрѣшено на небѣ.* Наконецъ по воскресеніи Онъ говоритъ имъ всѣмъ: *Какъ Меня послалъ Отецъ; такъ и Я посылаю васъ,* дуетъ на нихъ и продолжаетъ: *Пріимите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся* (Іоан. XX, 21 и слѣд.).

3. Важнѣйшія установленія для религіозной жизни Іисусъ учредилъ Самъ. Это было:

а) *Крещеніе* во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мѳ. XXVIII, 19), чрезъ которое человѣкъ долженъ быть принимаемъ въ видимое царство Божіе—церковь, и въ которомъ должны совершаться: духовное возрожденіе человѣка въ очищеніе отъ грѣховъ и испол-

неніе его сверхъестественною благодатною жизнію. Въ этомъ прежде всего смыслѣ послалъ Спаситель и апостоловъ въ міръ съ полномочіемъ отпускать или удерживать грѣхи (Іоан. XX, 21 и слѣд.).

б) Потомъ на послѣдней вечери Спаситель установилъ *святое таинство Своего Тѣла и Своей Крови*, подавъ своимъ ученикамъ хлѣбъ и вино съ словами: *сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается* и *сіе есть кровь Моя Новаго Завѣта, которая за васъ изливается во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. XXVI, 26 и слѣд.; Марк. XIV, 22 и слѣд.; Лук. XXII, 19 и слѣд.). Подъ видами хлѣба и вина вѣрующіе должны слѣдовательно принимать въ себя Самого Господа и чрезъ то дѣлаться участниками въ Его умилостивительной жертвѣ на крестѣ, которая въ такомъ видѣ всегда продолжаетъ приноситься въ церкви. Полномочіе совершать это святое таинство Іисусъ даровалъ апостоламъ словами: *сіе творите въ Мое воспоминаніе* (Лук. XXII, 19).

(Окончаніе въ слѣдующихъ книжкахъ).

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Еп. Хрисанф (Ретивцев)

Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 503-554.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ сравнительно съ воззрѣніями на божество въ древнихъ языческихъ религіяхъ

(*Окончаніе* [1]).

Безусловный монотеизмъ еврейской религіи самъ собою указываетъ на отсутствіе въ ней всякаго натурализма.

Дѣйствительно, идея Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ чужда всякихъ натуралистическихъ представленій. Божество, по ученію древней еврейской религіи, не есть скрытая въ природѣ сила, тѣмъ болѣе сила видимая; оно не есть и душа міра, все собою оживляющая. Ни человѣкъ, ни другія конечныя существа не могутъ быть сравниваемы съ нимъ. Оно превыше міра. Попытки раціоналистической критики и въ этомъ отношеніи сблизить или даже отожествить еврейскую религію съ другими древними религіями также шатки и неосновательны, какъ и ея воззрѣнія на еврейскій монотеизмъ.

Идея отрѣшенности Бога отъ міра, проникающая собою все библейское ученіе, не могла конечно, особенно въ началѣ, выразиться въ формахъ, ей вполнѣ соотвѣтственныхъ. Строго говоря, для выраженія этой идеи нѣтъ и словъ на человѣческомъ языкѣ. Непостижимаго во внутреннемъ существѣ своемъ Бога мы можемъ постигать только чрезъ природу и познаніе себя самихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбѣжны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Иначе представленіе Бога возможно

---

[1]) Начало см. въ предыдущей книжкѣ Хр. Чтенія.

только подъ формою отрицанія всего того, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни, но это будетъ мертвое отвлеченіе, совершенно безсодержательное. Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые, быть можетъ, болѣе выясняли ея мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалектическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ Духа безконечнаго. „Богъ теантропировалъ человѣка", т. е. сотворилъ его по своему образу, говоритъ Якоби; „поэтому и человѣкъ антропоморфируетъ Бога", т. е. представляетъ его человѣкообразно. Но то, что, говоря вообще, всегда было и остается донынѣ неизбѣжнымъ для всѣхъ людей въ ихъ представленіяхъ божества, требовалось еще характеромъ той древней эпохи, отъ которой дошли до насъ письменные памятники вѣрованій еврейскаго народа. Жители востока и юга, у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донынѣ говорятъ болѣе образами, чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ; имъ и теперь мало знакомы наши логическія формулы и чисто разсудочныя комбинаціи. Еще частнѣе и всего болѣе необходимость образовъ обусловливалась дѣтскимъ состояніемъ еврейскаго народа, который былъ хранителемъ чистаго ученія о Богѣ. Праотцы евреевъ жили патріархальнымъ, родовымъ бытомъ, а затѣмъ ихъ потомство возрасло въ народъ въ состояніи рабства; и этому-то народу грубому, истомленному въ Египтѣ и физически и нравственно, даются законы Моисея, и даются непосредственно по выходѣ его изъ долгаго и тяжкаго рабства.

То было бы психологически неестественно, еслибы этотъ народъ вдругъ сталъ на точку зрѣнія совершенно отрѣшенную. Наоборотъ нѣтъ ничего естественнѣе, какъ встрѣтить въ Библіи образную форму рѣчи о Богѣ. Мы дѣйствительно почти повсюду встрѣчаемся въ Ветхомъ Завѣтѣ съ образными представленіями о Божествѣ и находимъ антропоморфизмъ въ изображеніи Его свойствъ. Но, что въ высшей степени замѣчательно, эта образность и этотъ антропоморфизмъ, не смотря на всю грубость и чувственность еврейскаго

народа, даже сравнительно съ другими народами того времени, далеко отстоятъ отъ обычныхъ той эпохѣ миѳологическихъ сказаній и не имѣютъ съ ними ничего общаго. Самые образы отъ начала таковы, что всегда могутъ быть объяснены въ смыслѣ не недостойномъ Божества. Цѣлая бездна отдѣляетъ ихъ отъ грубо-чувственныхъ и иногда чудовищныхъ языческихъ представленій о богахъ. Рядомъ съ видимою чувственною формою воззрѣній всегда стоитъ другое воззрѣніе, противоположная имъ идея, такъ сказать освѣщающая собою значеніе образовъ, какъ внѣшней символики, и отрицающая ихъ непосредственный, буквальный смыслъ. Наконецъ вмѣстѣ съ временемъ образы постепенно становятся утонченнѣе и видимая двойственность воззрѣнія все болѣе и болѣе исчезаетъ. Образность является рѣже, а идея отрѣшенности Божества отъ міра раскрывается со всею очевидною ясностію и полнотою.

Понятія о духѣ въ нашей нынѣшней логически выработанной формѣ библейская, какъ и вся почти древняя, письменность не знаетъ. Тѣмъ не менѣе все, что входитъ въ наше понятіе о духѣ, отъ начала заключалось въ библейскомъ воззрѣніи. Отъ начала въ Библіи проповѣдана и идея духовности Божества. Богъ и Его Духъ для патріарховъ есть не только творческое, одушевляющее и оживляющее начало жизни—Ruach (רוח) [1], Elohim не только носится надъ новозданнымъ веществомъ вселенной (Быт. I, 2),—Онъ и чисто нравственная сила. Всякая плоть сравнительно съ Духомъ Божіимъ есть бытіе слабое, неустойчивое, ничтожное. Только Онъ, невидимый, неуловимый источникъ жизни не разрушимъ [2]. Но этого мало. Духъ Божій есть нравственное могущество, не терпящее не-

[1]) Ruach соотвѣтствуетъ по значенію греческому πνεῦμα и латинскому spiritus. Первоначальное значеніе этого слова, какъ и нашего—духъ—отъ вѣять, дышать. У всѣхъ почти семитовъ употреблялось это слово о духѣ, какъ о животворной силѣ міра. Жизненное же начало въ отдѣльныхъ тваряхъ обозначалось словомъ nephesch (נפש), ψυχή, anima, общимъ также первоначально всѣмъ семитическимъ языкамъ.

[2]) Таково первоначальное понятіе Духа Божія въ противоположность плоти, т. е. слабому человѣку. Быт. XVIII, 27.

чистоты и порока. *Не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками, потому что они—плоть* (Быт. VI, 3), говоритъ Богъ во гнѣвѣ на развращеніе людей предъ потопомъ, который потомъ и истребляетъ нечестивыхъ съ лица земли. Въ высшей степени замѣчательно это относимое Библіей еще къ допотопной эпохѣ противоположеніе Духа Божія и неправдъ человѣческихъ, это приписываемое праведнымъ людямъ того времени сознаніе противоположности, какая находится между плотію, какъ нравственной слабостію, какъ жизнію порочною, и между требованіями Духа Божія. Плоть, въ смыслѣ чувственности и вообще видимаго, вещественнаго бытія, противопоставляется Духу Божію, какъ силѣ невидимой и нравственной. У многихъ изъ древнихъ народовъ осталось преданіе объ этомъ наказаніи людей потопомъ; но нигдѣ, кромѣ Библіи, нѣтъ уже мысли о томъ, что нечестіе, предшествовавшее потопу, противно было духовному существу Бога, нигдѣ эта мысль не высказана съ такою высотою въ выраженіи. Правда, на первыхъ же страницахъ Библіи мы встрѣчаемся съ человѣкообразными представленіями Бога. Таково повѣствованіе о созданіи міра и особенно о сотвореніи человѣка, равно какъ и о первобытномъ его состояніи. Богъ говоритъ, какъ человѣкъ, разсматриваетъ свое созданіе, созидаетъ форму человѣческаго тѣла изъ глины, ходитъ въ раю, членораздѣльными звуками голоса возвѣщаетъ о своемъ присутствіи; Онъ является и патріархамъ чувственно, подобно человѣку, гнѣвается на нечестіе людей, раскаевается даже въ ихъ созданіи. Но въ этомъ и все, что раціонализмъ обыкновенно называетъ библейской миѳологіей. Ясно, что эта видимая, чувственная форма касается не внутренней жизни Божества, а Его дѣйствій въ отношеніи къ міру и человѣку, дѣйствій чудныхъ и непонятныхъ людямъ, каковъ, напримѣръ, актъ творенія вселенной. Существо *Бога вѣчнаго* (Быт. XXI, 33) остается недоступнымъ человѣческому разумѣнію и видимый чувственно Богъ представляется все видящимъ (Быт. XVI, 13. 14). Уже по этому одному еврейскій антропоморфизмъ не имѣетъ ничего общаго съ греческимъ антропоморфизмомъ, изображающимъ жизнь олимпійцевъ и ихъ

домы; мы не говоримъ уже объ Олимпѣ Ведъ и объ ихъ богахъ, слитыхъ съ явленіями природы. Нравственныя свойства Божіи — гнѣвъ и раскаяніе—также касаются дѣйствій Бога въ отношеніи къ человѣку и выражаются только поэтому человѣкообразно. Замѣчательно также, что и въ эту древнѣйшую эпоху мы не находимъ, при человѣкообразномъ представленіи Божіихъ свойствъ, той греческой ὕβρις—мести боговъ людямъ, зависти, которая составляетъ одно изъ основныхъ свойствъ этихъ человѣкообразныхъ божествъ. Библія съ самыхъ первыхъ своихъ страницъ указываетъ только тѣ человѣкообразныя свойства Божіи, которыя могутъ и должны быть даже и нынѣ понимаемы нами въ смыслѣ положительныхъ нравственныхъ свойствъ, т. е. справедливости, правосудія и негодованія на порокъ и нечестіе. А эта ὕβρις, донынѣ не исчезающая въ людяхъ, такъ свойственна была людямъ древней эпохи! Самыя явленія Бога въ видимыхъ формахъ своимъ разнообразіемъ уже указывали на то, что тѣлесность Божества есть только форма принятая, случайная [1]. Но что только зарождалось и было еще не ясно въ вѣрованіяхъ патріархальныхъ временъ, то со всею поразительною ясностію раскрывается въ Синайскомъ законодательствѣ. Великій и славный Іегова—Элогимъ, Богъ обѣтованій, данныхъ еврейскому народу, есть *Богъ духовъ всякой плоти* (Числ. XXVII, 16) и самъ есть Духъ безпредѣльный. Великій пророкъ торжественно возвѣщаетъ своему народу о безтѣлесности и духовности Іеговы. Данныя имъ отъ лица Божія заповѣди начинаются словомъ о единствѣ Божества и запрещеніемъ поклоняться кумиру или всякому видимому подобію Бога. Запрещеніе это равно касается всѣхъ трехъ областей природы, на которыя древніе дѣлили вселенную. Ни то, что на небѣ—вверху, ни

---

[1]) Замѣчательно также, что книга Бытія о явленіяхъ Бога большею частію говоритъ кратко, не описывая самаго видѣнія: *и явился Богъ, и сказалъ Богъ.* Исключеніе изъ этого составляютъ только, кромѣ упоминанія о хожденіи Бога въ раю, явленія Бога Аврааму въ видѣ странника и видѣнія лѣствицы Іаковомъ. Эта краткость повѣствованія, при подробности описанія всего видимаго, въ высшей степени замѣчательна въ психологическомъ и богословскомъ отношеніи.

то, что на землѣ—внизу, ни то, что въ водахъ подъ землею не должно быть предметомъ поклоненія (Исх. XX, 2—4). Іегова—не выразимъ, ничто видимое не можетъ служить Его подобіемъ. Идея безобразности, тѣмъ болѣе безтѣлесности Божества—совершенно ясна. Чтобы понять всю высоту, на которую поднималъ пророкъ сознаніе своего народа, воспрещая всякое чувственное изображеніе божества, нужно представить только, что весь или почти весь тогдашній міръ былъ погруженъ въ грубое идолопоклонство и что народъ, которому дана была заповѣдь о служеніи одному невидимому Богу, только-что оставилъ страну, гдѣ въ безчисленномъ множествѣ онъ видѣлъ подобіе боговъ, гдѣ символомъ божества служили не только явленія неба или другія более тонкія явленія природы или самъ человѣкъ, а и гады и животныя, и гдѣ въ храмахъ, въ самомъ святилищѣ стояли модели кошки и ихневмона. Только религія Зороастра возвышалась въ этомъ отношеніи надъ другими религіями. Но не вполнѣ чистое ученіе ея скоро низошло до общей всему тогдашнему міру идололятріи. Высокая мысль о духовности Божества выражена, правда, законодателемъ не въ положительной формѣ,—Моисей не говоритъ прямо, что Богъ есть Духъ и что Онъ не выразимъ, и не объемлется ничѣмъ въ мірѣ; но отрицаніе всего, что могло давать поводъ къ представленію о видимости или ограниченности божества, ясно указывало уже на ту глубокую мысль, какая лежала въ основаніи заповѣди. Эта отрицательная форма къ тому же была понятнѣе и доступнѣе сознанію народа неразвитаго, и всюду видѣвшаго кумиры. Можно также предполагать, какъ и думаетъ Эвальдъ [1]), что пророкъ устно и подробно объяснилъ народу высокій смыслъ своей заповѣди. Заповѣдь была строга и исключала собою все, что напоминало народу языческій культъ. Пророкъ оставилъ только изображенія херувимовъ надъ кивотомъ завѣта въ знаменіе пребыванія здѣсь небесныхъ силъ [2]).

---

[1]) Die Lehre d. Bibel von Gott. II, 137.

[2]) Поэтому-то римскій историкъ справедливо говоритъ о религіи іудеевъ, противопоставляя ее всѣмъ другимъ религіямъ: Judaei mente sola unumque Deum intelligunt. Tacit. Hist. V, 5.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ синайскимъ законодательствомъ выяснялась и утверждалась среди народа великая мысль о единствѣ и духовности Божества, выяснилось и то, что прежде бывшія явленія Бога въ видимыхъ образахъ не касались существа Его, и были только внѣшнею и притомъ случайною формою. Богъ является на Синаѣ и самому пророку не существомъ своимъ, не своею внутреннею жизнію и является въ различныхъ образахъ и притомъ непохожихъ на тѣ, въ какихъ Онъ открывался прежде, — является въ густомъ облакѣ, въ громѣ и молніи. Эти громы и молніи, какъ и звукъ трубный,—только вѣстники Его особеннаго, славнаго присутствія на Синаѣ. Самое явленіе Бога есть явленіе не Его самого, т. е. не Его сущности и внутренней жизни, а только Его славы (Исх. XIX, 9. 16. 18. 19. XXIV, 16. 17). Только славу Божію и видятъ здѣсь и народъ, и самъ пророкъ, т. е. только одни внѣшніе знаки славнаго присутствія Іеговы; они видятъ только необычайныя явленія на горѣ и слышатъ раздающійся среди этихъ видимыхъ явленій гласъ Божій. Въ этомъ отношеніи описаніе явленія Іеговы и видѣніе Моисеемъ славы Божіей исполнено глубокаго догматическаго смысла. На гору восходятъ вмѣстѣ съ Моисеемъ и Аарономъ 70 старѣйшинъ Израилевыхъ для поклоненія Іеговѣ; но они видятъ только мѣсто стоянія Бога,—подъ ногами Его нѣчто подобное работѣ изъ чистаго сапфира и ясное, какъ небо, т. е. видятъ только необычайный знакъ присутствія Іеговы; имъ доступно было только подножіе Бога; даже человѣкообразнаго вида не имѣло для нихъ явленіе Іеговы. Самъ пророкъ остается на горѣ 40 дней, и Іегова говоритъ съ нимъ лицомъ къ лицу, какъ съ другомъ своимъ (Исх. XXX, 11); но и это значитъ только то, что Моисей находится въ особенно близкихъ, непосредственныхъ отношеніяхъ съ Богомъ, но лица Его не видитъ, т. е. не видитъ Его существа и внутреннихъ проявленій. Въ тоже время пророкъ проситъ Іегову показать ему славу Свою, т. е. явиться еще ближе и непосредственнѣе (тамъ же, ст. 13. 18). Но въ отвѣтъ на это слышитъ, что лица Іеговы видѣть невозможно (ст. 20). Онъ наконецъ видитъ только, какъ про-

ходитъ слава Божія; рука Іеговы, простертая на немъ, скрываетъ лицо Божіе и отнимается отъ него только тогда, когда уже явленіе славы прошло мимо его: онъ видитъ Іегову только сзади (ст. 22. 23).

Итакъ лица Божія нельзя видѣть—вотъ великая мысль, открытая среди самыхъ, повидимому, чувственныхъ, внѣшнихъ явленій Божества, мысль совершенно тожественная по значенію или скрытому въ ней содержанію съ евангельскимъ: *Бога никто-же видѣ нигдѣ-же* (Іоан. I, 18). Іегова является человѣку только своею славою, т. е. внѣшними обнаруженіями своихъ свойствъ въ природѣ и человѣкѣ. Самъ носитель Его откровенія, другъ Божій видитъ только Его задняя, т. е. видимыя, чрезвычайныя обнаруженія Его свойствъ и Его славы въ природѣ; только рука Іеговы простерта надъ пророкомъ, т. е. только славныя свойства Божіи, открывшіяся въ твореніи, непосредственно доступны человѣческому сознанію. Но эта же рука и закрываетъ Его лицо, т. е. Его внутреннюю жизнь. Невольно приэтомъ сопоставляется мысль апостоловъ, что мы только въ будущей жизни *увидимъ* Бога *яко-же есть* (1 Іоан. III, 2), а теперь познаемъ Его, видимъ только какъ-бы чрезъ *тусклое стекло* (Кор. XIII, 12). Природа, которую обожали другіе народы, по мысли еврейскаго пророка, есть только *задняя* Божія, т. е. внѣшнее проявленіе великихъ и непостижимыхъ свойствъ Божіихъ. Таковъ глубокій богословскій и метафизическій смыслъ, скрывающійся въ этомъ описаніи явленія Моисею славы Божіей. Во всякомъ случаѣ ясно, что видимыя явленія Бога на Синаѣ не противорѣчатъ идеѣ заповѣдей Синайскаго законодательства о безобразности и духовности Божества, а вполнѣ съ нею согласны. Человѣкообразно являвшійся патріархамъ Іегова здѣсь является только въ своей славѣ. Тотъ же образъ, но здѣсь онъ служитъ уже къ отрицанію всякой образности Бога. Іегова говоритъ, какъ человѣкъ, Его голосъ слышенъ и народу, и Моисею, но лица Его никто не видитъ и видѣть его невозможно; человѣку видимо, доступно только

мѣсто стоянія Его и Его задняя, — видимы только слѣды, знаки присутствія Божія [1]).

И послѣ того, какъ идея духовности и отрѣшенности божества отъ міра стала не только убѣжденіемъ, но и заповѣдію, образность въ представленіи Бога не исчезла и не могла исчезнуть совершенно по самому существу понятій о Богѣ. Но по преимуществу она стала достояніемъ еврейской поэзіи. Образы составляютъ существенную принадлежность всякой поэзіи, пластика — ея необходимое свойство, а на востокѣ тѣмъ болѣе. Дѣйствительно, въ священной поэзіи евреевъ мы повсюду встрѣчаемся съ образами; даже такое отвлеченное понятіе, каково понятіе времени, въ книгѣ Іова олицетворяется: дни и ночи представляются какъ бы исходящими другъ за другомъ изъ дланей Іеговы и возвращающимися опять въ Его руку (Іова III, 4), а въ книгѣ псалмовъ — передающими одинъ другому рѣчи и знаніе (XVIII, 3) [2]). Особенно эта послѣдняя лирическая книга полна образности въ изображеніи свойствъ и дѣйствій Божіихъ въ природѣ и человѣческой жизни. Силы природы представляются здѣсь какъ-бы непосредственными носителями внутренней силы Творца, — свѣтъ называется Его ризою, небеса шатромъ, горнимъ чертогомъ, облака — колесницею, вѣтеръ — крыльями, на которыхъ Онъ шествуетъ, громъ и градъ — Его голосомъ, молніи — Его стрѣлами, всѣ другія грозныя явленія природы — выраженіемъ Его гнѣва, солнце — Его селеніе (Псал. СШ, 2—7. XVII, 9. 11. 13. 15). Но это совсѣмъ не значитъ, что дѣйствительно Вышній имѣетъ свое селеніе въ солнцѣ, или что небеса Его шатеръ, а облака Его колесница

---

[1]) Въ послѣдствіи на это явленіе Іеговы народу при Синаѣ указывалось, какъ на видимое доказательство безобразности и духовности Божіей. Убѣждая народъ оставаться вѣрнымъ Іеговѣ и не уклоняться къ идолопоклонству, Моисей говорилъ: твердо держите въ душахъ вашихъ, что вы не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ къ вамъ Господь на (горѣ) Хоривѣ изъ среды огня. Гласъ слова (Его) вы слышали, но образа не видѣли, а только гласъ. Второз. IV, 15. 12.

[2]) Разумѣется знаніе, пріобрѣтенное наблюденіемъ надъ тѣмъ, что совершается во вселенной.

или громъ Его голосъ, какъ у Зевса громовержца [1]). Въ той же книгѣ, полной образности, постоянно встрѣчаются и прямыя отрицанія всякой возможности человѣкообразнаго представленія Божества. Іегова всегда тотъ же; Онъ не измѣняется, какъ человѣкъ. У него тысяча лѣтъ, какъ день одинъ, и одинъ день, какъ тысяча лѣтъ. Онъ внѣ условій и времени, и пространства (Псал. CXXXVIII, 7—12. CXXXIX, 2—5. CI, 27. 28. Тоже еще прежде въ Числ. XXIII, 19). Точно также у Іова, среди описаній силы Божіей, повидимому непосредственно открытой въ явленіяхъ природы, Іегова передвигаетъ горы, ходитъ по высотамъ моря, простираетъ небеса (IX, 5—8). Но вмѣстѣ съ тѣмъ—тоже отрицаніе всякой человѣкообразности въ Богѣ: Онъ смотритъ и видитъ, не какъ человѣкъ; не плотскіе у Него очи; дни Его не то, что дни человѣка (X, 4. 5), они неисчислимы; Онъ превыше самыхъ небесъ, глубже преисподней и непостижимъ (XI, 7. 8). Вообще говоря, если съ одной стороны св. еврейская поэзія исполнена внѣшнихъ образовъ, повидимому закрывающихъ собою идею духовности и отрѣшенности Божества отъ міра, то съ другой она же раскрываетъ со всею возможною для человѣческаго разумѣнія полнотою и глубиною и многія свойства безконечнаго Духа,—свойства, не имѣющія ничего общаго съ свойствами человѣка и безмѣрно возвышающія Іегову надъ всѣмъ конечнымъ міромъ. Нигдѣ, какъ въ книгѣ Псалмовъ, такъ ясно не раскрыты ни всевѣдѣніе, ни высочайшая премудрость Іеговы (CXXXVIII, 1—6. 15—19), ни гдѣ, какъ въ книгѣ Іова—Его безконечная премудрость и величіе, вѣчность и безпространственность (XII, 13. 16. XXIII, 3) [2]). Эта двойственность въ воззрѣніи на Божество священной еврейской поэзіи совершенно понятна. Поэзія требуетъ образа для выраженія идеи о величіи Божіемъ. Но величіе это неприступно и человѣческое воображеніе падаетъ подъ бременемъ неосуществимой задачи изобразить неизобразимое.

[1]) Велькеръ на этомъ основаніи сопоставляетъ Зевса—громовержца съ еврейскимъ Іеговою—въ Griechische Götterlehre.

[2]) Прекрасную картину неприступнаго величія Божія въ твореніи представляютъ главы XXXVIII и XXXIX, XL и XLI.

Въ періодъ пророческій не исчезаетъ образность, но она является рѣже и имѣетъ по преимуществу символическій характеръ. Таково видѣніе славы Божіей у пророка Исаіи, гдѣ Іегова описывается сѣдящимъ на престолѣ и окруженнымъ серафимами, изъ которыхъ одинъ горящимъ углемъ касается устъ Исаіи, предъуготовляя его къ пророческому служенію (Ис. VI, 1—10). Таково по преимуществу у Даніила видѣніе Ветхаго деньми на огненномъ престолѣ въ бѣлоснѣжномъ одѣяніи, окруженнаго огненною рѣкою, что служило символомъ суда, который надъ народами и царствами совершитъ этотъ вѣчный Царь царей, и Его опредѣленій о судьбахъ міра и о пришествіи Мессіи (Дан. VII. 9—27) [1]. Точно также Іегова называется у пророковъ и Саваоѳомъ [2], Богомъ воинствъ — образный терминъ, указывающій символически на внутреннее недосягаемое величіе и могущество Божіе [3]. Но, повторяемъ, образ-

---

[1]) Символическое значеніе этого видѣнія раскрывается вслѣдъ за его описаніемъ. О томъ, что нѣтъ нужды предполагать здѣсь непремѣнно заимствованіе изъ ассирійской символики, мы уже говорили (т. II, 225). Къ этому прибавимъ, что огонь и свѣтъ или блескъ—обычный библейскій символъ Божества, а образъ старца въ данномъ случаѣ вполнѣ сообразенъ съ идеею этого видѣнія. Іегова является вѣчнымъ рѣшителемъ судебъ царствъ и всего міра. Здѣсь есть сверхъ того особый мессіанскій смыслъ, понятный только изъ Новаго Завѣта.

[2]) Въ той же VI-й главѣ у пророка Исаіи херувимы воспѣваютъ святаго, какъ Саваоѳа, какъ Господа воинствъ.

[3]) Саваоѳъ (צְבָאוֹת) Богъ воинствъ. По всей вѣроятности, какъ предполагаетъ это Эвальдъ, въ первый разъ этотъ эпитетъ Іеговы былъ кликомъ радости народа послѣ побѣды надъ врагами и явился въ героическій періодъ — предъ окончаніемъ эпохи Судей или во времена Давида. Ни въ пѣсни по переходѣ чрезъ море, ни въ пѣсни Девворы онъ не встрѣчается. Впрочемъ уже въ Исх. XV, 3 Іегова называется «мужемъ брани». Эпитетъ этотъ употребляется и пророками, но далеко не всѣми и не всегда, а только при изображеніи славы Божіей или при раскрытіи Мессіанскихъ идей. Понятіе небеснаго воинства ближайшимъ образомъ указывало на звѣздный міръ, но этотъ міръ, какъ и все видимое небо, служило только символомъ иныхъ, въ собственномъ смыслѣ слова небесныхъ духовныхъ силъ. Евреи представляли, что звѣзды принимали участіе въ сраженіи (Суд. V, 20), надзирали и помогали сражающимся. Но не онѣ и не сами по себѣ составляли воинство Іеговы, а невидимый за ними сонмъ духовныхъ силъ. Идея этого небеснаго воинства (3 Цар. XXII, 19) у евреевъ также получила своеобразный характеръ и имѣла возвышенный смыслъ. Воин-

ность въ этотъ періодъ встрѣчается рѣже. А главное, въ связи съ нею полнѣе, чѣмъ прежде, раскрываются свойства безконечнаго Духа и вмѣстѣ съ тѣмъ Его отрѣшенность отъ міра, Его безпредѣльность и несравнимое ни съ чѣмъ конечнымъ величіе. *Кому уподобите вы Бога,* спрашивалъ пророкъ Исаія, *какое подобіе Ему найдете* (XL, 18. 25)? Что можетъ сравниться съ нимъ во вселенной? Не только неразумная природа, не только эти небеса, которыя Онъ измѣрилъ своею пядію, и эти воды океана, которыя Онъ исчерпалъ своею горстью, эти горы и холмы, которые Онъ взвѣсилъ на вѣсахъ своихъ (ст. 12), но и самъ человѣкъ—ничтожество. Что такое предъ Нимъ все вмѣстѣ взятое человѣчество? Народы предъ Нимъ, какъ капля изъ ведра, какъ пылинка на вѣсахъ (ст. 15). Но и вся масса ихъ также ничто, даже менѣе, чѣмъ ничто,—менѣе ничтожества и пустоты считается у Него (ст. 17). Какъ небо выше земли, такъ пути Божіи выше путей человѣка и мысли Его выше мыслей человѣческихъ (LV, 9). Никто не можетъ уразумѣть духъ Господа и быть Его совѣтникомъ (XL, 13). Весь міръ предъ Нимъ какъ колебаніе стрѣлки вѣсовъ, или какъ утренняя капля росы, сходящей на землю,—говорилъ, выясняя туже мысль, составитель книги Премудрости (XI, 23). Яснѣе, разительнѣе нельзя было выразить доступнымъ народу языкомъ мысли о безпредѣльности безконечнаго Духа, о премірности Бога Израилева, который, по словамъ другаго пророка, есть Богъ и вблизи и вдали (Іерем. XXIII, 23).

Ту-же идею отрѣшенности Божества отъ міра постоянно со времени Моисеева законодательства выражало собою и одно изъ самыхъ отличительныхъ и вмѣстѣ употребительныхъ именъ или свойствъ Іе-

---

ство небесное—не то звѣздное воинство, которое обожали другіе семиты. Звѣзды только своимъ порядкомъ и блескомъ указывали на духовный міръ, полный разума и святости. Что Zebaoth не то, что Sabaoth халдейскій, указывавшій на семь планетъ халдейскаго культа и значившій «семь», мы уже замѣчали (Т. II, 280). Мнѣніе Альма, отожествляющее это понятіе съ халдейскимъ, совершенно произвольно. См. Theolog. Briefe. v. Alm. II, 538.

говы. Это имя: Богъ *святый* или *Святый Израилевъ.* Съ этимъ свойствомъ является Богъ Израилю только со времени освобожденія евреевъ изъ египетскаго рабства и основанія теократіи. Съ этой эпохи святость Божія становится отличительнымъ свойствомъ Бога откровенія, Іеговы; и законъ и пророки постоянно указываютъ на это свойство—и въ отличіе Іеговы отъ ложныхъ боговъ, и для возбужденія народа къ благочестію. *Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостію, досточтимъ хвалами, творецъ чудесъ* (Исх. XV, 11), взывали евреи въ хвалебной пѣснѣ, по переходѣ чрезъ Красное море. *Такъ говоритъ высокій и превознесенный, вѣчно живущій, Святый имя Его* (Ис. LVII, 15), восклицаетъ пророкъ. Онъ же слышитъ и на небѣ туже хвалу Іеговѣ небесныхъ воинствъ. *Святъ, святъ, святъ Іегова Саваоѳъ,*—такова пѣснь Богу серафимовъ и херувимовъ, окружающихъ престолъ славы Божіей (Ис. VI, 2. 3). Въ этомъ свойствѣ Іеговы какъ бы сосредоточивались всѣ другія великія свойства Его; оно же служило Его преимущественнымъ и отличительнымъ именемъ. Ни въ одной изъ древнихъ религій дѣйствительно не приписывалось такого значенія этому свойству Божію; для многихъ оно было и вовсе неизвѣстно. Мы привыкли съ этимъ свойствомъ соединять нравственный смыслъ; онъ и заключается въ немъ дѣйствительно, но не исключительно. Значеніе этого понятія гораздо шире. Cadosch (קָדוֹשׁ) святый значитъ прежде всего выдѣленный, особенный, необычайный, или еще ближе къ корню—чистый, свѣтлый [1]).

---

[1]) Понятія святый, святость принадлежатъ къ числу своеобразныхъ, характерныхъ библейскихъ понятій и издавна были предметомъ особыхъ изслѣдованій. Этимологическое значеніе слова святость также понималось не одинаково. Но то ясно, что первоначальное значеніе его заключало въ себѣ понятіе о существѣ выдѣленномъ, обособленномъ. Священный предметъ есть вещь съ особымъ назначеніемъ. Въ этомъ же смыслѣ и самъ еврейскій народъ называется святымъ, т. е. выдѣленнымъ между другими народами. Oehler производитъ это имя отъ корня חדשׁ, основное значеніе котораго enitait, блестѣлъ. Въ этомъ смыслѣ, по его словамъ, говорится у Исаіи (X, 17) о Святомъ Израилевѣ, какъ о свѣтѣ Израиля. Ту-же связь и послѣдовательность понятій находитъ онъ въ томъ, что Моисей велитъ очиститься народу при приближеніи къ Святому. Понятіе чистоты и свѣта

Такимъ образомъ въ приложеніи къ понятію о Богѣ это слово означаетъ прежде всего существо чистое и великое, — Духа безконечнаго, отрѣшеннаго отъ всего видимаго и вещественнаго. Святый Израилевъ есть Богъ премірный, безмѣрно возвышенный надъ всѣмъ конечнымъ. Въ такомъ значеніи и употреблено въ первый разъ въ Библіи это имя въ пѣснѣ евреевъ по переходѣ чрезъ море. Таково значеніе и хвалы Іеговѣ отъ небесныхъ силъ. Въ такой же связи понятій говоритъ пророкъ о Святомъ Израилевѣ вездѣ, гдѣ изображаетъ отрѣшенность Іеговы отъ міра и Его безмѣрное величіе (Ис. XL, 18. 25. V, 16) [1]). Изъ этого уже основнаго значенія вытекало и другое нравственное значеніе этого понятія. Какъ премірный безконечный Духъ, Іегова требовалъ отъ народа нравственной чистоты и жизни по духу. *Будьте святы, потому что святъ Іегова,* говоритъ законъ, т. е. возвышайтесь въ жизни надъ порокомъ и чувственностію, потому что вашъ Богъ, вашъ идеалъ есть существо святое, чистое, духовное, отрѣшенное отъ всего видимаго и безмѣрно возвышенное надъ всею вселенною (Лев. XII, 44. XIX, 2. XX, 7. XXI, 8).

Итакъ еврейскій Іегова есть безконечный Духъ, отрѣшенный отъ міра и не имѣющій съ нимъ ничего общаго. Свойства Его безмѣрно возвышаютъ Его надъ человѣческимъ міромъ и надъ всѣмъ, что во вселенной. Изъ того уже, что Онъ есть существо отдѣльное отъ міра, само собою слѣдуетъ, что Онъ не есть духъ въ смыслѣ міровой субстанціи, что Онъ безпредѣленъ, всемогущъ и премудръ не въ смыслѣ пантеистическомъ, словомъ, что Онъ есть Духъ личный.

Тѣмъ не менѣе издавна и до нынѣ со стороны раціонализма

не противорѣчитъ понятію обособленности. Священный предметъ въ противоположность несвященному (profanum) есть предметъ чистый. Въ Лев. X, 10 священное и несвященное, чистое и нечистое сопоставляются. См. Oehler, Die Theologie des alt. Testaments, I, 160, 161.

[1]) Тоже понятіе дается и выраженіемъ въ 1 Цар. II, 2: *Нѣтъ столь святаго, какъ Господь* (Іегова), *ибо нѣтъ другаго, кромѣ Тебя.* Понятіе святости здѣсь отожествляется съ понятіемъ единственности, исключительности и несравнимаго величія.

не прекращаются попытки и въ этомъ отношеніи сблизить библейскую идею о Богѣ съ общими почти всему древнему міру пантеистическими понятіями. Во время господства идеалистическаго пантеизма гегельянцы библейскую идею Іеговы совершенно отожествляли съ своею абсолютною идеею или міровою отвлеченною сущностію, а Кузэнъ доказывалъ, что Спиноза, этотъ родоначальникъ новѣйшаго европейскаго пантеизма, этотъ философъ изъ евреевъ—ничего больше не сдѣлалъ въ своей системѣ, кромѣ того, что ветхозавѣтное воззрѣніе на Божество выяснилъ и изложилъ философски, и что его міровая субстанція есть древній Іегова [1]). Тоже хотятъ доказать сопоставленіемъ еврейскаго Іеговы съ финикійскимъ Вааломъ и Молохомъ, этими всепоядавшими богами. Предполагается, что идея Іе-

---

[1]) Альмъ, слѣдуя устарѣлымъ и теперь уже отвергнутымъ взглядамъ, которые нами изложены, утверждаетъ, что имя Іегова не еврейскаго происхожденія, что основа слова не въ согласныхъ, а въ гласныхъ и что собственно слово это должно произноситься: jao. Эти три гласныя буквы составляютъ основаніе всякой человѣческой рѣчи и у древнихъ указывали на Троицу въ пантеистическомъ смыслѣ, т. е. на начало, средину и конецъ. Богъ Jao былъ имманентная всеобщая основа бытія. Онъ тоже, что египетская богиня въ Саисѣ. Вмѣстѣ съ этимъ и не вполнѣ сообразуясь съ собою, онъ доказываетъ справедливость и мнѣнія Эйхгорна, что Jehovah слово Египетское и указываетъ на 7 планетъ: А—луна, І—солнце, Н—меркурій, Е—венера, О—марсъ, Ѵ—юпитеръ, Ω—сатурнъ. Но до какой степени произвола могутъ доходить тенденціозныя заключенія и соображенія, это доказываютъ его дальнѣйшія разсужденія о томъ, что Іегова есть понятіе тожественное съ греческимъ Діонисомъ, что, какъ и Діонисъ, Іегова еврейскій былъ сначала богъ солнца, а затѣмъ—нравственная сила и могущество. Интереснѣе всего усиліе Альма доказать, что самое названіе греческаго Діониса указываетъ на его тожество съ Іеговою и что Діонисъ значитъ: «богъ горы Синая». Звуки si—na, по его мнѣнію, только перемѣшаны: вмѣсто si—na у грековъ явилось ni—sa. Діонисъ—богъ (Dio) Нисы въ сущности есть Богъ Синая. Оставляемъ другія подробности въ доказательствахъ. Основаніемъ для этихъ странныхъ соображеній, совершенно произвольныхъ съ научной точки зрѣнія, послужило замѣчаніе Тацита, что нѣкоторые думаютъ, будто еврейскій Богъ есть Діонисъ (Hist. V, 5). Въ этомъ мнѣніи нѣкоторыхъ изъ древнихъ, быть можетъ основанномъ на понятіи духовныхъ свойствъ еврейскаго Бога, если и былъ смыслъ, то совсѣмъ другой. Римляне и греки, если и могли сопоставлять своего Діониса съ еврейскимъ Богомъ, то развѣ потому только, что Діонисъ у нихъ былъ, особенно въ мистеріяхъ, подателемъ безсмертія и нравственно-духовныхъ благъ человѣку. См. Alm. B. I. 524—550.

говы есть только очищенная идея Молоха, что, какъ и понятіе Ваала, понятіе Бога у евреевъ имѣло двѣ стороны — положительную и отрицательную и что послѣдняя заключала въ себѣ представленіе о Богѣ, какъ универсальной силѣ, все въ себя поглощающей [1]).

Но отвѣтъ и на это отчасти данъ уже въ самомъ значеніи имени Іегова. Мы видѣли, что своеобразное библейское имя Бога— Jahveh, заключая въ себѣ и понятіе самобытности, ближайшимъ образомъ указываетъ на нравственныя свойства Бога, на Его неизмѣнность и вѣрность своимъ обѣтованіямъ, на Его благость и милосердіе. Мы говорили также, что и самое сопоставленіе Его съ философскими понятіями о Самосущемъ или съ ученіями древнихъ религій о душѣ міра, которая все изъ себя изводитъ и все въ себя поглощаетъ, оставаясь неизмѣнною,—сопоставленіе, до-нынѣ бывшее общепринятымъ, должно быть оставлено, какъ неимѣющее научныхъ основаній. По самому буквальному своему значенію это имя содержитъ въ себѣ напротивъ понятія, всего менѣе отвѣчающія пантеистическому воззрѣнію. Понятія о самосущемъ, помимо всякихъ другихъ нравственныхъ свойствъ этого самосущаго, Ветхій Завѣтъ не знаетъ, какъ не знаетъ онъ, по справедливому замѣчанію Эвальда, и понятія о душѣ міра [2]). Идея самосущаго можетъ быть, конечно, совершенно чужда всякаго пантеистическаго представленія, и Іегова, какъ и христіанскій Богъ, есть Богъ самосущій; но мы хотимъ сказать, что не на это чисто метафизическое, отвлеченное понятіе указываетъ библейская идея Іеговы и что даже съ своей внѣшней стороны, по своему ближайшему непосредственному значенію, это имя не тожественно съ извѣстными въ древнихъ религіяхъ и философемахъ опредѣленіями или названіями Бога. Въ индѣйскихъ философемахъ, какъ и въ александрійской философіи, міръ конечный противополагается Безконечному только, какъ его отрицаніе, какъ бытіе преходящее и видимое—бытію постоянному и неизмѣн-

[1]) Scherr, Geschichte der Religion. B. II, 127 — 138. Alm. Theologische Briefe. B. I, 521—550.

[2]) Die Lehre der Bibel von Gott. II, S. 59.

ному. Главное здѣсь было въ этой противоположности, а не въ нравственныхъ свойствахъ Бога.

Такое же чисто нравственное или по преимуществу нравственное понятіе о Богѣ выражаетъ и то свойство Іеговы, отличавшее Его отъ ложныхъ боговъ, въ которомъ мы нашли и идею отрѣшенности божества отъ міра. *Святый Израилевъ,* превознесенный надъ міромъ, чистый, премірный, требуетъ отъ человѣка прежде всего нравственнаго совершенства, какъ уподобленія Ему. Чистота Его и величіе въ томъ, что Онъ есть бытіе не только безпредѣльное, не смѣшивающееся съ бытіемъ міра, но—и нравственно совершеннѣйшее. Въ этомъ понятіи нравственное совершенство неразрывно связано съ идеей о Божіей безконечности. Это не слѣпая сила, не отвлеченная сущность, сознающая себя только въ отдѣльныхъ разумныхъ существахъ, а идеалъ нравственно-разумной жизни.

Но въ Библіи есть еще свойство Божіе, которое частнѣйшимъ образомъ указываетъ на личность Божества. Это — *Богъ живый,* какъ назывался Іегова со временъ Моисеева законодательства [1]). Оно также есть одно изъ отличительныхъ свойствъ Іеговы и дополняетъ и уясняетъ значеніе имени святый. Этимъ свойствомъ Іегова противополагается всѣмъ богамъ язычества, какъ богамъ ничтожнымъ, не существующимъ въ дѣйствительности, мертвымъ и бездушнымъ. Оно всегда стоитъ вмѣстѣ и въ связи съ именемъ Бога святаго и возвышеннаго и выражаетъ ту мысль, что превознесенный надъ міромъ Іегова есть вмѣстѣ съ тѣмъ и существо по преимуществу живое и полное жизни. *Нѣтъ Бога, кромѣ Меня, Я умерщвляю и оживляю, Я поднимаю къ небесамъ руку Мою и говорю: Я живу во вѣкъ!* (Второз. XXXII, 39. 40). *Такъ говоритъ высокій и превознесенный, вѣчно живущій, — святый имя Его* (Ис. LVII, 15). А пророкъ Іеремія, изображая пустоту и неразуміе идолопоклонства, въ противоположность ему, Бога Израилева,

[1]) Свойство это встрѣчается и въ книгѣ Бытія, впрочемъ только разъ—въ исторіи Агари, гдѣ Богъ называется *живымъ и видящимъ.* Быт. XVI, 13. 14.

живаго и вѣчнаго, называетъ самой *истиной*, т. е. источникомъ всякой истины и вѣдѣнія (Iерем. X, 10). Вездѣ, гдѣ Iегова грозитъ прещеніемъ народу или подтверждаетъ Свои обѣтованія, Онъ указываетъ на это Свое свойство Бога живаго, который есть провидящая сила міра, полная безконечной мудрости и правды. Но сверхъ этого положительнаго ученія о Богѣ, какъ о существѣ живомъ, какъ о безконечномъ личномъ духѣ, въ Библіи находятся и особыя разсужденія по вопросу о личности Божества, направленныя противъ отрицавшихъ идею этой личности; въ ней есть отвѣты и на возраженія или недоумѣнія по этому вопросу. И въ ту древнюю эпоху, какъ видно, были не только совершенные атеисты (Псал. XIII, 1), но и особаго рода мыслители, говорившіе, что Богъ не увидитъ и не услышитъ (Псал. XCIII, 7). Было ли это особая теорія или практически нажитое воззрѣніе, все-равно для насъ; но оно совершенно сходно съ воззрѣніемъ пантеистическихъ философскихъ системъ, отрицающихъ въ Богѣ личное сознаніе. Книга Псалмовъ называетъ такой взглядъ безсмысліемъ и объясняетъ его невѣжествомъ. *Развѣ*, продолжаетъ псалмопѣвецъ, *тотъ, кто создалъ ухо, самъ можетъ не слышать? Развѣ тотъ, кто устроилъ глазъ, самъ можетъ не видѣть? Развѣ тотъ, кто въ рукахъ своихъ держитъ судьбы народовъ, тотъ, кто далъ разумъ и народамъ, и отдѣльному человѣку, можетъ не знать неправды и не обличить ее? Нѣтъ, Господь знаетъ мысли человѣческія* (Псал. XCIII, 8. 11). Въ виду подобныхъ же разсужденій со стороны тѣхъ, кто *препирался* съ Господомъ, пророкъ Исаія говорилъ: *твое дѣло скажетъ ли о тебѣ: у него нѣтъ рукъ* (Ис. XLV, 9)? *Скажетъ ли произведеніе о художникѣ своемъ: онъ не разумѣетъ* (XXIX, 16)? *Какъ ты говоришь, Iаковъ, и высказываешь, Израиль: путь мой скрытъ отъ Господа и дѣло мое забыто у Бога моего? Развѣ ты не знаешь, развѣ ты не слышалъ, что Вѣчный Господь Богъ, сотворившій концы земли, не утомляется и не изнемогаетъ и что разумъ Его не изслѣдимъ* (Тамъ же, XL, 27. 28)? Отвѣтъ, какой даютъ

св. писатели Ветхаго Завѣта на такой трудный для новѣйшей философіи вопросъ о личности божества очень простъ по мысли и высказанъ съ поразительною и для всѣхъ понятною простотою. Но здѣсь сказано въ сущности все то, что говорили и говорятъ теисты въ борьбѣ своей съ новѣйшими пантеистами отъ времени Лейбница до Фихте младшаго. Все и въ области философіи сводится къ мысли, что безсознательное не можетъ быть ни творческою силою вообще, ни въ частности источникомъ сознанія и разумности въ человѣкѣ, что присутствіе разума и сознанія въ твари необходимо ведетъ къ заключенію о высшемъ разумѣ въ Творцѣ, что существу всесовершенному необходимо должна быть приписана сознательность, потому что она есть совершеннѣйшая форма жизни въ тваряхъ. Впрочемъ истина всегда проста и только школьная діалектика затемняетъ ее сложными и запутанными, искусственными комбинаціями.

Правда, Іегова есть Богъ страха для своего народа. какъ и для отдѣльнаго человѣка. Огонь —Его преимущественный символъ. Въ громѣ и молніи является Онъ на Синаѣ, какъ и прежде являлся Аврааму въ огнѣ и дымѣ (Быт. XV, 12. 17). Онъ называется прямо *огнемъ поядающимъ* (Второз. IV, 24.). Изъ среды огня говорилъ Онъ къ народу, и народъ боялся, чтобы этотъ огонь не пожралъ его (Второз. V, 5. 24. 25). Исходящій отъ Него огонь дѣйствительно губилъ виновныхъ (Чис. XVI, 35. Лев. X, 2). Приближеніе къ Нему угрожало смертію, а лица Его никому нельзя было видѣть безъ того, чтобы не умереть (Исх. XXXIII, 20). *Мы видѣли Бога и должны умереть*, говорилъ Маное своей женѣ по явленіи ангела (Суд. XIII. 22). Но и символъ огня и страхъ предъ Іеговою у евреевъ имѣли свое особое, характерное и высокое значеніе. Поядающая сила огня указывала на чистоту божественнаго существа, въ сравненіи съ которымъ все не чисто, все примрачно, даже, какъ говорила книга Іова, рѣшающая вопросъ о человѣческой добродѣтели и о наградѣ за нее, — самое небесное воинство, представителемъ котораго служило звѣздное небо (IV, 18). Это понятіе о славномъ и страшномъ Іеговѣ не только не въ противорѣчіи съ понятіемъ о

Немъ, какъ о Богѣ живомъ и святомъ, но и совершенно въ связи съ нимъ и гармоніи. Іегова есть огонь поядающій не въ физическомъ смыслѣ и не въ смыслѣ той всеобщей силы, которая все изъ себя изводитъ и все въ себя поглощаетъ, какъ финикійскій Ваалъ-Молохъ, а въ смыслѣ чисто нравственномъ. Эта нравственная стихія въ воззрѣніи на божество, проникающая собою все библейское вѣроученіе и выражаемая по преимуществу понятіями Бога живаго и святаго, высказывается и въ этомъ символѣ огня, и въ томъ страхѣ, какой испытываетъ еврей предъ Іеговою. Чувство страха—отличительная черта ветхо-завѣтнаго человѣка не исчезнувшая вполнѣ до временъ Новаго Завѣта. *Уйди отъ меня, я человѣкъ грѣшный,* (Лук. V, 8), говорилъ одинъ изъ апостоловъ Спасителю, пораженный Его нравственнымъ величіемъ. Чисто нравственное понятіе объ Іеговѣ непосредственно выражалось и въ самой этой символикѣ и въ запрещеніи приближаться къ Іеговѣ во время явленія Его на Синаѣ. Іегова есть огонь поядающій, но потому, что Онъ есть Богъ *ревнитель,* какъ объясняется это непосредственно. Народу запрещается подходить къ горѣ, приближаться къ Іеговѣ, подъ страхомъ смерти, но Моисей, пророкъ народа, болѣе чистый нравственно, носитель божественной силы, другъ Божій, 40 дней проводитъ на горѣ въ общеніи съ Іеговою. Но это чувство страха предъ Богомъ, какъ послѣ увидимъ, и самое понятіе о Богѣ страха съ теченіемъ времени ослабляется; Іегова, по мѣрѣ нравственнаго развитія народа, приближается къ нему. Ясно, что это понятіе обусловливалось нравственнымъ состояніемъ народа и не касалось существа Бога, который со времени Моисеева законодательства являлся уже Богомъ благости и милости. Такимъ образомъ общее всѣмъ семитамъ представленіе о Богѣ, какъ о силѣ страшной и губительной, имѣло у евреевъ совсѣмъ другія основанія и другой смыслъ, чѣмъ въ Финикіи и Ассиріи, и, если есть историческая связь этихъ общесемитическихъ понятій съ еврейскими, то она въ томъ только, что семиты, какъ и замѣтили уже мы, въ своемъ религіозномъ отчужденіи отъ евреевъ исказили то нравственное чувство страха предъ

святымъ Богомъ, какимъ проникнуто ветхозавѣтное библейское воззрѣніе [1]). Во всякомъ случаѣ идея Іеговы не могла быть только очищеннымъ понятіемъ Молоха или Ваала какъ потому, что Библія называетъ культъ этихъ боговъ мерзостію, такъ и потому, что и очищенное понятіе Молоха и присутствіе въ немъ нравственной стихіи, какъ это и было въ Финикіи, не имѣло ничего общаго съ понятіемъ Іеговы. Богъ-универсъ, Богъ пантеистическій, и въ нравственной сторонѣ культа проявлялъ свой натурально-пантеистическій характеръ, требуя отъ человѣка жертвы отдѣльнымъ личнымъ бытіемъ.

Если гдѣ есть поводъ и основаніе видѣть нѣкоторый оттѣнокъ или примѣсь отвлеченныхъ пантеистическихъ воззрѣній на божество у евреевъ, то это въ неканонической книгѣ Премудрости, авторъ которой, принадлежащій позднѣйшей эпохѣ, когда къ евреямъ проникла греческая или вѣрнѣе грекоегипетская философія [2]), по видимому, усвоилъ себѣ взглядъ на божество александрійской школы. Таково у него описаніе свойствъ Духа Божія или Премудрости Божіей. Духъ Божій, *благодѣтельный, человѣколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безпечальный, всесильный, всевидящій*, по его словамъ, *проникаетъ всѣ умные, чистые, тончайшіе духи* (VII, 23) [3]) и *пребываетъ во всемъ* (XII, 1) [4]). Очень вѣроятно, что св. еврейскій писатель не соединялъ съ этими выраженіями, заимствованными изъ чуждой библейскому воззрѣнію философіи, пантеистическихъ взглядовъ, и излагалъ въ нихъ свое понятіе Духа Божія, какъ силы зиждительной и провидящей, которая поддерживаетъ бытіе и вселенной, и всякаго отдѣльнаго сотвореннаго Духа. Но критика имѣетъ право находить здѣсь тотъ смыслъ, какой заключали въ себѣ александрійскія понятія о божественномъ νοῦς или σοφία, какъ силѣ, имманентно присущей міру. Во всякомъ случаѣ

1) См. Томъ II-й стр. 274—275.

2) Книга эта и дошла до насъ на греческомъ языкѣ.

3) Διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

4) Ἔστιν ἐν πᾶσι.

то несомнѣнно, что не только подобныя воззрѣнія, но и подобныя выраженія совершенно чужды чисто библейскому ученію [1]).

Необходимо впрочемъ признать, что идея личности Божества, Его внутренней жизни, въ Ветхомъ Завѣтѣ не была раскрыта со всею полнотою, которая дана уже намъ только въ Новомъ Завѣтѣ. Это обусловливалось историческимъ закономъ постепенности въ выясненіи истинныхъ понятій о Богѣ. Въ противоположность язычеству съ его натурализмомъ и политеизмомъ, Ветхій Завѣтъ по преимуществу раскрываетъ одну сторону въ общей идеѣ Бога какъ личнаго безконечнаго Духа, — ту именно мысль, что Богъ выше міра и есть существо, отдѣльное отъ всего конечнаго. Сообразно съ этимъ, по преимуществу выражается мысль о томъ, что величіе Божіе не приступно, и что человѣкъ ничтоженъ предъ Богомъ. Но самая внутренняя жизнь Божества еще остается прикровенною. Покрывало это до извѣстной степени поднимается только въ Новомъ Завѣтѣ. И отношенія Бога къ человѣку въ соотвѣтствіе съ этимъ еще не вполнѣ выяснены; сердце Божіе, говоря человѣческимъ языкомъ, еще не открылось вполнѣ человѣку. Нравственное состояніе человѣка еще не приготовило его къ сближенію съ Богомъ страха. Вотъ чѣмъ объясняется нѣкоторый видимый акосмизмъ въ библейскомъ воззрѣніи на Божество. Нужно было первоначально утвердить идею о Богѣ, какъ о премірномъ безконечномъ Духѣ, въ сравненіи съ которымъ все во вселенной ничтожно. Это и есть главное, на что обращено сознаніе ветхозавѣтнаго человѣка. Вотъ по-

---

[1]) Эвальдъ справедливо видитъ въ самомъ исчисленіи различныхъ свойствъ Духа Божія въ книгѣ Премудрости постороннее, чуждое евреямъ вліяніе на писателя. Библія нигдѣ не усиливается описывать и исчислять многія и различныя свойства Божіи, какъ это было во многихъ древнихъ религіяхъ и до нынѣ у мусульманъ (99 именъ Божіихъ въ Коранѣ). Этой искусственности и напряженности ума въ стремленіи описать существо Божіе нѣтъ въ Библіи или она мало замѣтна. Библія кратко говоритъ о Богѣ, указывая на то или другое свойство Божіе сообразно съ цѣлію рѣчи. *Я Господь Богъ твой, который вывелъ тебя изъ Египта*—вотъ какъ Богъ называетъ себя, когда даетъ законъ. Ewald. Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. II, 118. 119.

чему онъ весь—благоговѣніе предъ Іеговою, весь—сознаніе своего ничтожества; вотъ почему и въ изображеніи величія Іеговы онъ забываетъ, по видимому, совершенно свою собственную личность. Іегова для него все; самъ онъ одно ничтожество. Онъ какъ бы изчезаетъ своею личностію въ чувствѣ безпредѣльнаго благоговѣнія предъ величіемъ Іеговы. Человѣкъ есть персть и прахъ; дни его, какъ трава. Все обращается въ персть, какъ скоро Вышній отнимаетъ у тварей духъ ихъ (Псал. СII и СIII). *Что есть человѣкъ, что ты помнишь его, и сынъ человѣческій, что ты посѣщаешь его* (Псал. VIII, 5)?

Въ самое послѣднее время впрочемъ, вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ и болѣе подробнымъ и точнымъ изученіемъ исторіи религій древняго міра, раціонализмъ пересталъ сомнѣваться въ особенности и своеобразности воззрѣній на божество еврейской религіи. Мнѣніе объ элогимъ, какъ объ остаткѣ прежнихъ политеистическихъ вѣрованій, особенно же взгляды, отождествлявшіе понятіе Іеговы съ пантеистическими воззрѣніями, отодвигаются на задній планъ и болѣе или менѣе забываются. Выступаетъ совершенно иной взглядъ, допускающій, что библейское ученіе о Богѣ дѣйствительно отлично отъ воззрѣнія всѣхъ древнихъ религій, особенно же отъ религій народовъ не семитическаго происхожденія, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно отрицающій важность этого факта и объясняющій его естественными причинами.

Взглядъ этотъ исходитъ изъ общихъ натуралистическихъ ученій нашего времени, частнѣе же изъ воззрѣній современной антропологіи или народной психологіи. Въ области философіи представителемъ его служитъ Фейербахъ, родоначальникъ новѣйшей натуралистической философіи; особенно же развитъ этотъ взглядъ въ сферѣ современной филологіи и исторіи, слѣдующей натуралистическому методу. Здѣсь преимущественно выразителемъ его является извѣстный Ренанъ [1]). Въ основаніи этого взгляда лежитъ мысль о пси-

---

[1]) Что такое философія Ренана, формулировать это трудно. Насколько можно понять изъ другихъ его сочиненій (Etudes), онъ послѣдователь Фейербаха,

хическихъ разностяхъ и особенностяхъ различныхъ народовъ и племенъ и вообще, и въ отношеніи къ религіознымъ проявленіямъ, которыя при этомъ признаются низшими сравнительно съ чисто интеллектуальнымъ и научнымъ развитіемъ человѣка. Разности эти, говорятъ, всего замѣтнѣе — на семитахъ, къ которымъ принадлежатъ евреи, и на индо-германцахъ, къ которымъ принадлежатъ нынѣшніе европейскіе народы, а въ древнемъ мірѣ принадлежали греки и римляне, сравнительно отличавшіеся особымъ интеллектуальнымъ развитіемъ. Особенности эти совсѣмъ не въ пользу семитовъ. Семитическія племена, сравнительно съ арійцами, представляютъ собою „низшую расу", „женскій элементъ" въ исторіи человѣчества [1]). Въ натурѣ Іафетитовъ лежитъ духъ изслѣдованія духовной и особенно матеріальной природы; эти народы науки и искусства, способные къ высшему интеллектуальному развитію. Семиты, напротивъ, лишены этихъ свойствъ. У нихъ никогда не было ни искусства, ни науки. Они не знаютъ ни эпоса, ни драмы; у нихъ не было и философіи; они мало способны къ чисто логическому мышленію и сложной діалектикѣ. Музыка, чисто субъективное искусство, есть единственное, имъ доступное. У нихъ никогда не было и исторіи въ строгомъ смыслѣ этого слова: они живутъ настоящимъ, ни политики: государственная жизнь у нихъ была слабо развита. Это люди чувства и религіи, и въ этомъ—вся задача ихъ историческаго существованія [2]). Съ этой же точки зрѣнія и въ непосредственной связи съ нею рѣшается и частный вопросъ объ особенностяхъ въ самомъ содержаніи религіи семитовъ. Всѣ люди, говорилъ поэтъ

но безъ его нѣмецкой послѣдовательности въ изложеніи и развитіи своихъ мыслей. Онъ не признаетъ иного бога, кромѣ того, который въ насъ, т. е. какъ онъ выражается, кромѣ того бога, который есть «трансцендентальное содержаніе нашихъ идеальныхъ стремленій». Но онъ не хотѣлъ бы дѣлать изъ этого тотъ выводъ, къ какому приходитъ Фейербахъ, т. е. что слѣдовательно Бога въ отдѣльности отъ человѣка нѣтъ.

[1]) Renan. Histoire des langues semitiques c. 1, p. 4.

[2]) См. Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. v. Grau. S. 17—65.

Гейне, этотъ отпавшій семитъ, гордившійся своимъ индо-германскимъ воззрѣніемъ, все человѣчество можетъ быть раздѣлено, какъ и раздѣляетъ его Новый Завѣтъ, на іудеевъ и еллиновъ, т. е., всѣ люди или съ аскетическимъ, враждебнымъ красотѣ (Bildfeindlichen), ищущимъ одухотворенія, направленіемъ; или съ свѣтлымъ взглядомъ на жизнь, гордые своимъ развитіемъ и реалистическимъ складомъ [1]). Все, что называется вѣрой, сверхчувственнымъ элементомъ, субъективнымъ чувствомъ, это дѣло семитовъ. Напротивъ, все, что зовется искусствомъ, наукой, объективнымъ отношеніемъ къ истинѣ, принадлежность арійцевъ. Семиты, лишенные способности къ чисто интеллектуальнымъ воззрѣніямъ, руководятся субъективнымъ, личнымъ, узкимъ и себялюбивымъ чувствомъ. Здѣсь разгадка ихъ стремленія къ единому, живому Богу. Вотъ какъ разъясняетъ это Фейербахъ, выходя изъ своихъ общихъ взглядовъ на религію, какъ на продуктъ идеализаціи самого человѣка и отображеніе его собственныхъ свойствъ, и связывая это съ частною мыслію о характерѣ евреевъ. „Греки", говоритъ онъ, „смотрѣли на природу теоретическими (интеллектуальными) чувствами (mit den theoretischen Sinnen); они чувствовали небесную музыку въ гармоническомъ теченіи звѣзднаго неба, любовались тѣмъ, какъ изъ пѣны всерождающаго океана изникаетъ природа въ образѣ Венеры. Евреи, напротивъ, постигали природу только гастрически, только чрезъ чувственный органъ вкуса находили въ ней наслажденіе [2]), только чрезъ вкушеніе манны соединялись съ своимъ Богомъ и сближались съ нимъ. Они ждали отъ Бога только пищи и богатства и Онъ обѣщалъ имъ это" [3]). Мысль та, что язычникъ пантеистъ эстетически наслаждался природою, забывая о себѣ и поэтому довольствовался

---

[1]) Sämmtl. Werke XII, 19, 21, у Grau въ Semiten und Indogermanen. S. 4.

[2]) Die Israeliten öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne, nur in Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur. Das Wesen des Christenthums. S. 164.

[3]) Ibidem. Видъ Бога, говоритъ при этомъ Фейербахъ съ свойственнымъ ему глумленіемъ, указывая на Исх. XXIV, 11, только возбуждалъ въ нихъ аппетитъ. Они (старѣйшины Израилевы на Синаѣ) видѣли (мѣсто) Бога, и ѣли, и пили, т. е. остались живы.

безличнымъ богомъ природы. Еврей — эгоистъ напротивъ, создалъ особаго личнаго Бога, потому что ждалъ себѣ отъ него благъ и милостей. Первый подчинялся ходу общей жизни и закону природы, послѣдній, помимо ея, измыслилъ особаго раздаятеля даровъ природы. Еврейскій принципъ, замѣчаетъ при этомъ Фейербахъ, донынѣ тотъ-же, это принципъ эгоизма, чисто практическій. А эгоизмъ по самому существу своему монотеистиченъ, потому что имѣетъ въ виду только одну цѣль—свое „я“ [1]). Наука, какъ и искусство, возникаютъ только изъ политеизма, потому что онъ заключаетъ въ себѣ открытое, не завистливое, безкорыстное чувство ко всему доброму и прекрасному безъ различія, чувство міровое, широкое, универсальное. Соломонъ, превзошедшій мудростію всѣхъ сыновъ востока и знавшій природу отъ ливанскаго кедра до иссопа, выростающаго изъ стѣны, и говорившій о животныхъ, о птицахъ, о пресмыкающихся и о рыбахъ (3 Цар. IV, 30—34), не напрасно уклонялся къ идолопоклонству и не служилъ искренно Іеговѣ. Чисто еврейское воззрѣніе исключаетъ всякій интеллектуальный взглядъ [2]). Апостолъ называетъ язычниковъ *безбожными въ міръ*, (Ефес. II, 12) [3]), а писатель книги Премудрости говоритъ, что они чрезъ разсмотрѣніе красотъ природы не возвысились до понятія о Творцѣ міра; но они не различали между природою и Богомъ потому именно, что красота природы и была цѣлію ихъ стремленій. Они не знали еврейскаго утилитаризма, созерцали природу, не спрашивая, откуда она, и были увѣрены, что человѣкъ созданъ для этого созерцанія [4]). Словомъ политеизмъ и пантеизмъ, по взгляду Фейербаха, обличаютъ болѣе высокую природу и способность къ высшему интеллектуальному развитію; монотеизмъ—себялюбивую и менѣе богатоодаренную. Раскрывая въ сущности тотъ же взглядъ, Ренанъ, соединяющій въ себѣ съ философскимъ воззрѣ-

---

[1]) Ibid. S. 165.

[2]) Ibidem. s. 165.

[3]) Ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.

[4]) Das Wesen des Christenthums. s. 161, 162.

ніемъ, близкимъ къ идеямъ Фейербаха, и научное знакомство съ семитическими языками, замѣчаетъ: „сознаніе семитовъ ясно, но не широко; оно съ изумительною легкостію схватываетъ единство, но не можетъ обнять множественности и разнообразія; монотеизмъ ихъ есть слѣдствіе этого психическаго ихъ строя [1]). Это“ (т. е. монотеизмъ), поясняетъ онъ въ другомъ сочиненіи, „продуктъ низшей расы — minimum религіи [2]). Въ связи съ этимъ антропологическимъ взглядомъ на религію евреевъ, Ренанъ еще частнѣе, указываетъ и на внѣшнія условія быта семитовъ и изъ самаго территоріальнаго положенія ихъ старается объяснить ихъ психическія разности и особенно ихъ стремленіе къ монотеизму. Самая природа, среди которой жили семиты, по его мнѣнію, воспитывала въ нихъ и развивала монотеистическія понятія. Пустыня съ ея однообразіемъ и монотонностію—вотъ гдѣ нужно искать отвѣта на вопросъ о происхожденіи еврейскаго единобожія. Пустыня съ ея безпредѣльнымъ однообразіемъ поражала величіемъ и прежде всего приводила къ идеѣ единаго Безконечнаго, но она не давала чувства природы съ ея творческою силою, что поражало другія расы [3]). Эта послѣдняя мысль Ренана воспринята другими, сдѣлалась ходячею, повторяется въ разнообразныхъ историческихъ трудахъ нашего времени и раскрывается еще съ большею полнотою и рельефностію у историковъ и изслѣдователей, касающихся вопроса о религіи семитовъ. „Неподвижный шатеръ неба“, говоритъ одинъ изъ русскихъ историковъ, „высится надъ шатромъ араба, голубоватый свѣтъ струится отъ мерцающихъ звѣздъ, наполняя пустыню фантастическимъ сіяніемъ, моремъ серебра обливается необозримая песчаная даль, ароматы бальзамовъ и мирры стоятъ въ неподвижномъ воздухѣ. Да! это чертогъ, это храмъ Вышняго. И сегодня, и завтра, и всегда представлялось аравитянину это чудное величественное однообразное зрѣлище; никакого разно-

[1]) Histoire des langues semitique t. 1. p. 5.

[2]) «C'est comme minimum de religion». Nouv. consider. sur les peuples semitiques. Journal Asiatique 1859. p. 254.

[3]) Histoire des langues semitiques, t. 1. p. 6.

образія въ окружающемъ его мірѣ арабъ не замѣчалъ, вниманіе его не дробилось. Это громадное цѣлое, единое, все, вмѣстѣ съ врожденною въ душѣ потребностію Бога, должно было представлять ему и одного Творца такого славнаго и стройнаго храма!" [1]).

Общая мысль этого воззрѣнія, т. е. мысль о племенныхъ особенностяхъ строя душевныхъ силъ, о томъ, что называется духомъ народа, конечно, вѣрна и есть фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Но такъ ли далеко простираются эти психическія особенности народовъ, что бы изъ нихъ можно было изводить существенныя проявленія человѣческаго духа, что бы въ виду ихъ можно было ставить вопросъ о самой религіи, какъ о принадлежности извѣстнаго народа, это вопросъ иной. А такъ или почти такъ ставится вопросъ въ изложенномъ взглядѣ на семитовъ и ихъ религію. Все, что принадлежитъ къ области религіи въ строгомъ смыслѣ слова, то дѣло семитическихъ племенъ, а арійцы созданы для науки и искусства. Этого мало. Исходя изъ такого положенія, и нынѣшнюю борьбу невѣрія съ вѣрою, развитіе атеистическихъ ученій въ Европѣ думаютъ объяснить борьбою истинныхъ арійскихъ воззрѣній съ вѣрованіями, воспринятыми отъ семитовъ. Мысль арійскаго племени хочетъ наконецъ освободиться отъ связывающихъ ее узъ; европейцы хотятъ быть вѣрными своему основному племенному воззрѣнію. Трудно верблюду пройти чрезъ иглиныя уши, трудно арійцамъ до конца подчиняться семитическому воззрѣнію [2]). Если наука нашего времени находитъ и анализируетъ физіологическія и психическія особенности племенъ и народовъ и создала или пытается создать такъ называемую народную антропологію, то, съ другой стороны, она-же выясняетъ и подтверждаетъ и фактъ всеобщаго единства въ основныхъ существенныхъ обнаруженіяхъ человѣческаго духа, способность всѣхъ племенъ и народовъ къ постепенному интеллектуальному и нравственному развитію. Нынѣ болѣе, чѣмъ прежде, ясно, что вмѣстѣ съ движеніемъ и дальнѣйшимъ ходомъ человѣ-

---

[1]) Очерки изъ всеобщей исторіи Петрова. 1868 г. стр. 120—121.

[2]) См. Grau. Semiten und Indogermanen. S. 1—10.

ческой исторіи, не теряя вовсе своихъ племенныхъ и національныхъ особенностей, народы и племена все болѣе и болѣе объединяются въ высшихъ интеллектуальныхъ и нравственныхъ стремленіяхъ и что отдаленное будущее человѣческой исторіи должно быть болѣе или менѣе полнымъ осуществленіемъ этого нравственнаго единенія между народами. Особенности народнаго психическаго строя и воззрѣнія зависятъ отъ выдвиженія и сравнительно большей силы и развитія той или другой душевной способности и выражаются болѣе во внѣшней формѣ или окраскѣ воззрѣнія, въ методѣ и пріемѣ развитія мысли, чѣмъ въ существенныхъ проявленіяхъ мыслительной способности или чувства. А подъ вліяніемъ дальнѣйшаго развитія онѣ обыкновенно сглаживаются и ослабляются. Иначе нельзя было бы объяснить и того, какимъ образомъ христіанство стало міровой, всеобщей религіей, и того, какъ могъ быть заключенъ такой союзъ у арійскаго воззрѣнія съ семитическимъ. Самое усвоеніе арійцами вѣрованій семитскихъ доказываетъ уже, что психическія разности тѣхъ и другихъ племенъ далеко не существенны и не простираются на основу религіозныхъ проявленій. Если „Галилеянинъ побѣдилъ" своимъ ученіемъ арійскій образованный міръ, какъ призналъ это жалкій борецъ за греко-римское воззрѣніе, то это значило, что новое ученіе неодолимо влекло къ себѣ и мысль, и чувство арійцевъ, какъ и всѣхъ другихъ народовъ; это значило, какъ глубокомысленно высказалъ одинъ изъ апологетовъ христіанства въ виду этихъ побѣдъ религіи, шедшей отъ семитовъ, что душа человѣческая по природѣ христіанка [1]). Говорятъ, что это союзъ временный, но и на время не могъ бы онъ явиться, если бы семитическое міровоззрѣніе было совершенно чуждо психическому строю арійцевъ, какъ и другихъ племенъ. И на чемъ основано это послѣднее заключеніе? На томъ конечно, что единичныя личности между европейцами заявляютъ о своемъ атеизмѣ. Но и среди евреевъ и семитовъ отдѣльныя личности съ такимъ на-

---

[1]) Anima naturaliter Christiana. Тертулліанъ.

правленіемъ также бывали. Это мы видимъ изъ самой Библіи (какъ и говорили уже объ этомъ) и изъ оставшихся памятниковъ семитической литературы. Какъ мы знаемъ, уже въ древнемъ Вавилонѣ была и антирелигіозная литература [1]).

Частнѣйшій анализъ фактическихъ основаній этой теоріи показываетъ также, что самыя психическія особенности семитическихъ племенъ, сравнительно съ особенностями арійцевъ, преувеличены и выводъ изъ наблюденій надъ проявленіями ихъ въ исторической жизни сдѣланъ поспѣшно. Семиты, говорятъ, слабы въ искусствѣ, не имѣютъ художническаго чувства; только музыка, а въ поэзіи лирика и притомъ монотонная доступна имъ; пластика же имъ вовсе не извѣстна. Но и между арійцами мы знаемъ только одинъ художническій народъ—грековъ. Сравнительно съ нимъ другіе арійскіе народы, начиная съ ихъ побѣдителей и подражателей въ литературѣ и искусствѣ—Римлянъ, кажутся слабыми въ искусствѣ. Извѣстно, что и древніе персы, истые арійцы, были слабы въ живописи и ваяніи. Эти пластическія искусства и не могли развиться у семитовъ, по крайней мѣрѣ у евреевъ, потому что религія ихъ, запрещавшая всякое изображеніе невидимаго и безтѣлеснаго божества, не только не благопріятствовала развитію этихъ искусствъ, но и положительно препятствовала. Быть можетъ, этимъ же объясняется и слабое развитіе живописи и ваянія въ Иранѣ, т. е. тѣмъ, что Зороастрова религія, особенно въ началѣ и въ своихъ древнихъ формахъ, была чужда идолопоклонства, точно такъ, какъ у нынѣшнихъ мусульманъ запрещеніемъ изображать не только Бога, но и всякое живое существо, объясняется отсутствіе живописи. Все пластическое искусство ихъ состоитъ въ красивой перепискѣ изреченій Корана и въ такъ называемыхъ арабескахъ [2]), т. е. искусно и сложно составленныхъ ли-

---

[1]) См. Т. II, стр. 207. Chwolsohn. Ueber die Ueberreste d. Altbab. Literatur. S. 163—164.

[2]) Мусульманамъ, какъ извѣстно, запрещено изображеніе всякаго живаго существа, потому что человѣкъ не имѣетъ права и не можетъ подражать творческой дѣятельности Бога, — не въ состояніи дать образу душу и жизнь. Когда

ніяхъ и фантастическихъ изображеніяхъ растительнаго царства. Но тамъ, гдѣ не было подобныхъ религіозныхъ причинъ, препятствовавшихъ развитію пластики, она была извѣстна и довольно развита. Такъ было въ Ассиріи и древнемъ Вавилонѣ. То обстоятельство, что населеніе здѣсь было смѣшанное, не чисто семитское, не на много ослабляетъ силу и значеніе этого факта. Въ поэзіи, говорятъ, кромѣ лирики, семиты слабы. Но эпоса у евреевъ не было и не могло быть уже потому, что они не знали миѳологіи. Эпосъ у всѣхъ другихъ народовъ стоитъ въ необходимой связи съ миѳологическимъ процессомъ развитія ихъ религіи. Быть можетъ въ отношеніи къ поэзіи это былъ недостатокъ, но недостатокъ, дававшій и мысли и чувству евреевъ громадное, несравнимое превосходство предъ другими народами. Что касается до драмы, то книги Пѣснь пѣсней и Іова представляютъ намъ въ св. еврейской поэзіи драматическую форму изображенія. Правда, книга Іова имѣетъ чисто дидактическій характеръ, но это много зависѣло также отъ священнаго и высокаго содержанія ея, отъ того глубокаго нравственно-философскаго вопроса, который въ ней рѣшался. Еще менѣе законны и основательны заключенія объ отсутствіи у семитовъ всякой способности къ чисто научнымъ интеллектуальнымъ воззрѣніямъ. Положеніе, что семитъ мыслитъ и познаетъ сердцемъ, а индоевропеецъ разсудкомъ, что первому принадлежитъ исключительно „интуитивное“ воззрѣніе, а послѣднему „дискурсивное“ есть сужденіе очень преувеличенное. Самыя св. книги евреевъ уже говорятъ противъ этого доведеннаго до крайности мнѣнія. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ книга Іова, Екклезіастъ и другія такъ называемыя учительныя книги, по содержанію своему принадлежатъ къ сочиненіямъ философскаго характера. Правда онѣ не знаютъ чисто философскаго, демонстративнаго и аналитическаго метода. Но, за исключеніемъ греческой филосо-

---

одинъ европеецъ показалъ мусульманину изображеніе рыбы, онъ возразилъ ему словами корана: «а что если эта рыба на послѣднемъ судѣ пожалуется на тебя и скажетъ: ты далъ мнѣ тѣло, но не далъ души, что ты тогда скажешь?» Grau. Semiten und Indogermanen. S. 22.

фіи, мы не находимъ этого чисто философскаго метода въ литературѣ всего древняго міра. И въ Греціи онъ явился уже довольно поздно. Сравнительно съ греческою и древняя философская литература Индіи въ логическомъ отношеніи и въ послѣдовательности и анализѣ слаба. Далеко не у однихъ евреевъ въ древности мудрость излагалась въ отрывочныхъ изреченіяхъ и загадкахъ. А затѣмъ философская работа мысли отъ грековъ переходитъ къ испанскимъ арабамъ, а отъ нихъ и чрезъ нихъ Европа получаетъ возбужденіе къ философскимъ изслѣдованіямъ и разработкѣ идей, принадлежавшихъ лучшимъ представителямъ еллинской мудрости. Можно конечно противъ этого возражать и говорить, что философія арабовъ не оригинальная и не самостоятельная, и что сами испанскіе арабы не чистые семиты; но тотъ фактъ, что европейская наука отъ испанскихъ арабовъ восприняла работу надъ философскими сочиненіями древности, остается непреложнымъ. И нынѣ сверхъ мусульманскаго богословія существуютъ и мусульманскія философскія школы. Родоначальникомъ новѣйшей идеально-пантеистической философіи, развившейся по преимуществу въ Германіи, на которой, по словамъ послѣдняго ея представителя (Гегеля), особенно опочилъ всемірный духъ и которая считается по преимуществу выразительницею арійскаго философскаго воззрѣнія, былъ также семитъ, философъ изъ евреевъ, Спиноза, тотъ Спиноза, о которомъ тотъ же Гегель сказалъ: „тамъ нѣтъ истиннаго философизма, гдѣ нѣтъ спинозизма“. Напрасно и противъ этого возражаютъ [1]), что его философія отличается также интуитивнымъ характеромъ, созерцательнымъ единствомъ, въ которомъ все исчезаетъ. Единствомъ и созерцательностію проникнута и вся позднѣйшая идеальная философія со временъ Фихте и безъ единства и стремленія къ нему нѣтъ философіи. Если Спиноза, все сводя къ абсолютной субстанціи и все въ ней уничтожая, только на этомъ и остановился, не указавъ, какъ изъ этой субстанціи все истекаетъ или изводится, какъ она дро-

---

[1]) См. у Grau. Semiten und Indogermanen. S. 40.

бится на частности и какимъ процессомъ изникаютъ отдѣльныя формы жизни, то это не значитъ, что онъ неспособенъ былъ къ дискурсивному воззрѣнію и могъ мыслить только о центрѣ, забывая о периферіи. Это объясняется прежде всего тѣмъ, что онъ въ своей философіи полагалъ начало, базисъ для дальнѣйшаго развитія европейскаго пантеизма. И философскія системы въ своей исторической смѣнѣ подчинены закону постепеннаго развитія и пополненія; разомъ и вдругъ одна система не могла всего обнять. Что-же касается до его метода, то онъ носитъ на себѣ всѣ отличительные признаки чисто философской послѣдовательности и строгой логичности, Это методъ математическій; стройность и послѣдовательность — отличительныя черты его системы. Извѣстно также, что между самыми замѣчательными талантливыми послѣдователями философіи Гегеля былъ не одинъ философъ изъ евреевъ. Логическій методъ этого послѣдняго германскаго философа съ его желѣзною, какъ говорили, послѣдовательностію, прекрасно усвояли себѣ семиты и увлекались имъ. Семиты, говорятъ, не имѣли ни прагматической исторіи, ни тѣмъ болѣе, зоологіи, космологіи и вообще естествознанія [1]). Но прагматическая исторія была также только у грековъ и притомъ въ формѣ, все еще не совершенной. А зоологіи и космологіи въ нашемъ значеніи этихъ наукъ и они не имѣли и не знали. Естественныя науки—достояніе новаго европейскаго міра. Извѣстно также изъ новыхъ отрытій въ исторіи Ассиріи, что семиты не менѣе другихъ древнихъ народовъ стремились и къ доступному для нихъ тогда изученію природы. Въ Вавилонѣ и Ниневіи, какъ мы знаемъ уже, были книги, содержавшія въ себѣ и политическую исторію и медицину, и своеобразную ботанику, и зоологію и вообще естествознаніе [2]). Извѣстно, что у евреевъ, сверхъ библейской, чисто религіозной литературы, была еще особая письменность съ содержаніемъ политическимъ и историческимъ [3]). Въ политикѣ евреи дѣй-

[1]) Grau. S. 39.

[2]) См. Т. II, стр. 207 и 208.

[3]) Хвольсонъ. О вліяніи географическаго положенія Палестины на судьбы древне-еврейскаго народа. «Христ. Чтеніе». 1875 г. мартъ. Стр. 158—159.

ствительно были слабы, но Ассирія и Вавилонъ нѣкогда были великики и сильны. Не для политики впрочемъ и жили евреи, какъ сказано уже выше. Они жили по преимуществу для религіи и религіей; такова была ихъ задача въ исторіи. Но въ принципѣ ни ихъ религія, ни они сами не отвергали ни науки, ни другихъ формъ и проявленій человѣческаго духа. Религія по самому существу своему выше частичнаго знанія, свойственнаго дискурсивному воззрѣнію и пріобрѣтаемаго аналитическимъ или опытнымъ методомъ, и человѣкъ, тяготѣющій мыслію къ первой причинѣ, можетъ игнорировать, обходить вторыя причины. Изъ этого однако же ни какъ не слѣдуетъ, что онѣ признаются не существующими или во все отвергаются. Это значитъ только, что вторыя причины считаются недостаточными для полнаго и яснаго отвѣта на вопросъ о жизни міра и природы. Таковы онѣ дѣйствительно. Если въ книгѣ Іова говорится, что мудрость не обрѣтается на землѣ живыхъ, что она сокрыта отъ очей всего живущаго и отъ птицъ небесныхъ утаена, что и бездна и море не откроютъ намъ ея и что сама смерть и аввадонъ только слышали о ней, что только одинъ Богъ знаетъ путь ея и вѣдаетъ мѣсто ея (XXVIII, 13. 14. 21—23), то это значитъ то только, что сущность міровой жизни не постижима, что на вопросы о происхожденіи и цѣли міра человѣческій разумъ никогда самъ собою не отвѣтитъ удовлетворительно и что не въ природѣ самой, не въ морѣ и его безднахъ сокрыта тайна жизни. Это не значитъ, съ другой стороны, что человѣческій умъ осужденъ на бездѣятельность и что доступное ему познаніе природы и ея явленій безплодны и безцѣльны. Здѣсь указываются и опредѣляются только границы человѣческаго знанія и мудрости.

Но нашъ вопросъ гораздо частнѣе. Онъ весь въ томъ, можно-ли дѣйствительно изъ разбираемой нами теоріи объяснить происхожденіе еврейскаго монотеизма? Изложеннымъ взглядомъ предполагается, прежде всего, что библейская идея единаго Бога есть продуктъ мышленія, не способнаго къ интеллектуальному воззрѣнію,—понятій узкихъ и малосодержательныхъ. Допустимъ, что евреи и семиты

таковы именно по своимъ психическимъ особенностямъ. Но можно-ли изъ этого объяснить высокую идею единаго Іеговы въ еврейской религіи? Не на оборотъ ли, если разсуждать съ психической или гносеологической точки зрѣнія?

Единство есть высшая форма, къ какой стремится мышленіе, его вѣнецъ и завершеніе. Оно составляетъ необходимую принадлежность философскихъ воззрѣній. Къ единству стремились въ концѣ своей исторіи и политеистическія религіи, какъ мы это видѣли, хотя единство это и не тотъ монотеизмъ, какой былъ у евреевъ. Для воззрѣнія, все объединяющаго, каково-бы оно ни было само въ себѣ, требуется бо́льшее развитіе интеллектуальныхъ силъ. Вотъ почему только къ концу своей исторіи языческій политеизмъ стремится превратиться или превращается въ пантеистическій монизмъ. Если у арійцевъ востока, индусовъ это стремленіе къ единству является ранѣе, чѣмъ у другихъ народовъ, то это признакъ даровитости этого племени, на которую указываетъ и которую отстаиваетъ теорія, изводящая еврейскій монотеизмъ изъ умственной скудости семитовъ. Для такого воззрѣнія, очевидно, требуется бо́льшее или меньшее отвлеченіе отъ дробныхъ явленій,—мышленіе синтетическое и всего менѣе здѣсь значитъ и имѣетъ важность чувство. Тѣмъ болѣе нужно это было для такого высокаго представленія о божествѣ, какое имѣли евреи. Оно выражало собою не объединеніе только всего видимаго въ одномъ общемъ понятіи, какъ это было и бываетъ въ пантеизмѣ, а выходъ мысли за предѣлы всего видимаго, отрѣшенность отъ всего конечнаго міра. Если до такого представленія никогда не доходило языческое воззрѣніе, не только религіозное, но и философское, то потому, что для него это была недосягаемая высота. Съ другой стороны это высокое понятіе было въ высшей степени содержательно. Ариѳметически, количественно оно было сравнительно съ языческимъ политеизмомъ „minimum религіи“, какъ называетъ его Ренанъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ внѣшнему, механическому воззрѣнію. Но внутренно, интенсивно единый Богъ евреевъ былъ безмѣрно *большій*, maximum религіи, чѣмъ всѣ боги языче-

скихъ религій, вмѣстѣ взятые. Все нескончаемое множество этихъ типовъ и олицетвореній конечнаго міра и его явленій безконечно ниже единаго премірнаго Существа. Еврей зналъ только единаго Бога, но въ сравненіи съ этимъ Единымъ ничтожны могущество Зевса, мудрость Аѳины и Аполлона, благость Митры и Озириса. Что въ нихъ и во всѣхъ имъ подобныхъ божествахъ, то въ Немъ одномъ въ безконечной степени. Правда, въ идеѣ Іеговы вовсе не было того, что было въ понятіи Шивы, Агроманія или Аримана, Сета, Гермеса, Венеры и всѣхъ боговъ язычества, олицетворявшихъ собою зло и страсть, но не было потому именно, что Онъ есть существо всесовершенное. Евреи имѣли бы дѣйствительно minimum религіи сравнительно съ язычествомъ, если бы почитали одного только изъ боговъ язычества, которые были представителями одной извѣстной стороны въ жизни и притомъ въ жизни міра конечнаго, если-бъ избрали для поклоненія одного Шиву или одного Гермеса. Единое безконечное безмѣрно болѣе неисчислимыхъ количествомъ конечныхъ существъ и всѣ они, вмѣстѣ взятыя, не составятъ собою Его единаго, какъ безконечное множество отрицательныхъ количествъ не составитъ одной положительной величины или единицы. Политеизмъ и пантеизмъ близко стоятъ къ чистому невѣрію и отрицанію всякой религіи; всего скорѣе это обожаніе природы, въ которой нѣтъ бога, можетъ перейти въ совершенный атеизмъ и разрѣшиться въ совершенное безвѣріе. Да и почему религія, представлявшая собою minimum для религіознаго чувства, дала изъ себя обще распространенную, міровую религію въ замѣнъ политеистическихъ религій? Какъ могло случиться, что эти политеистическія религіи, болѣе содержательныя, уступили силѣ и вліянію религіи малосодержательной? Почему тѣ исчезли, а она осталась до нынѣ? Какой историческій смыслъ можно найти при такомъ воззрѣніи въ паденіи язычества?

Такимъ образомъ изъ предполагаемаго недостатка интеллектуальныхъ способностей у семитовъ не объяснима вѣра евреевъ въ одного Бога. Также не объяснимо ихъ воззрѣніе и изъ предполагае-

мыхъ особенностей ихъ нравственнаго характера. Какимъ образомъ идея Бога личнаго, живаго, полнаго безконечныхъ нравственныхъ совершенствъ можетъ болѣе соотвѣтствовать своекорыстнымъ, эгоистическимъ желаніямъ, чѣмъ идея слѣпой силы природы или безсознательнаго рока? Если Богъ живый, личный можетъ раздавать дары и блага природы, если Его можно молить и просить, то отъ Него же исходятъ и особыя, высшія требованія, которыя обязываютъ человѣка извѣстными законами; если Онъ—податель щедротъ, то Онъ-же мститель за беззаконія и преступленія. Не болѣе ли независимъ человѣкъ въ своихъ личныхъ и своекорыстныхъ чувствахъ тамъ, гдѣ царствуетъ слѣпой законъ природы? И самъ Іегова не былъ ли для іудеевъ предметомъ страха, не требовалъ ли отъ нихъ самопожертвованія и самоограниченія? А главное, совершенно ложно это воззрѣніе въ самомъ своемъ основаніи; въ той исходной мысли, будто аріецъ язычникъ смотрѣлъ на религію болѣе всего съ эстетической точки зрѣнія, будто онъ не ждалъ отъ своихъ боговъ ничего и только наслаждался эстетически созерцаніемъ природы. Эстетическая точка зрѣнія на религію есть характеристическая принадлежность только греческой религіи. Но и у грековъ, сливаясь съ искусствомъ, религія не исчезла въ немъ. И для грека боги были прежде всего и болѣе всего существа, которыхъ онъ молилъ и просилъ, которымъ приносилъ жертвы, и которые нужны были ему для его блага, для избавленія отъ бѣдъ и золъ. Для массы таковыми они и оставались до конца. Эстетическое чувство могло участвовать въ религіозныхъ представленіяхъ и участвовало въ нихъ вмѣстѣ съ развитіемъ художественной скульптуры, увеличивая впечатлѣніе и возвышая предметъ поклоненія, но не болѣе. Грекъ, какъ и еврей все объяснялъ волею божества и отъ него во всемъ чувствовалъ свою зависимость. Тѣмъ болѣе нужно сказать это о другихъ народахъ. То, что намъ въ языческой религіи представляется теперь только поэзіей и идеализаціей природы, для самого язычника далеко не было такимъ. Въ этомъ случаѣ мы несправедливо переносили бы свой собственный нынѣшній взглядъ на воззрѣніе древно-

сти. У грека художественный элементъ стоялъ рядомъ съ чисто религіознымъ (и то конечно не у массы), а у другихъ арійцевъ совсѣмъ пропадалъ въ немъ. Какое эстетическое чувство по отношенію къ природѣ оставалось въ браминствѣ, которое все въ ней уничтожало во имя всепоглощающей сущности или абстрактнаго Брамы? Какое можетъ быть созерцаніе природы и ея красотъ въ буддизмѣ, который всю природу въ цѣломъ и всякое реальное, живое явленіе въ ней считаетъ не только ничтожествомъ, но и источникомъ зла? Можно ли смотрѣть на природу болѣе презрительно и менѣе художественно, чѣмъ смотрѣли на нее браминъ и буддистъ? И для иранца съ его дуализмомъ цѣлая половина міра не могла быть предметомъ не только поклоненія, но и всякаго сочувствія. Не изъ эстетическихъ чувствъ исходила религія, не къ нимъ она и направлялась. Фейербахъ въ этомъ частномъ вопросѣ о монотеизмѣ евреевъ остался вѣренъ своему общему въ высшей степени ложному воззрѣнію на религію, какъ на продуктъ субъективнаго, эгоистическаго чувства и хотѣлъ въ ходячемъ и общепринятомъ взглядѣ на нравственный характеръ евреевъ найти подтвержденіе и оправданіе своей теоріи. Но если гдѣ, то здѣсь именно его теорія показала всю свою несостоятельность. Если ни одна изъ извѣстныхъ намъ религій своимъ содержаніемъ не оправдываетъ этой теоріи; если всѣ, даже самыя грубыя религіи имѣютъ своею цѣлію ограничить болѣе или менѣе личное, тѣмъ болѣе эгоистическое чувство, то еврейская по преимуществу. Народный характеръ евреевъ, особенно же евреевъ позднѣйшаго времени стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ его религіей. И это одинъ изъ замѣчательныхъ поражающихъ фактовъ въ исторіи религіи вообще.

Столько же мало и даже еще менѣе состоятельно и остроумное, но безлогичное и безсодержательное объясненіе еврейскаго монотеизма вліяніемъ мѣстности, среди которой жилъ еврей и отъ которой получалъ впечатлѣніе, питавшее его мысль и чувство. Это новѣйшій этнографическій пріемъ и Ренанъ прибѣгаетъ къ нему для объясненія не только еврейскаго монотеизма, но и происхожденія самого

христіанства и евангельской идеи о царствѣ Божіемъ. Свое сочиненіе „Vie de Jesus“ онъ начинаетъ описаніемъ красотъ галилейской природы и указаніемъ тѣхъ впечатлѣній, какія она должна была производить на умъ и душу Основателя христіанства, у котораго будто бы подъ вліяніемъ этихъ красотъ Галилеи впервые зародилась мысль о царствѣ міра и любви. Въ высшей степени безлогично изводить такое великое, міровое событіе, каково явленіе христіанства, изъ такого сравнительно ничтожнаго факта, объяснять происхожденіе всемірной религіи частными, мѣстными условіями быта и притомъ внѣшняго. Точно также не логично изводить существенное содержаніе еврейской религіи изъ случайныхъ воздѣйствій на душу мѣстной природы и возвышенную идею одного Бога ставить въ безусловную зависимость отъ однихъ только внѣшнихъ впечатлѣній. Допустить это значило бы осудить силы нашего духа на чистую пассивность по отношенію къ природѣ, принять душу за tabulam rasam. Много конечно вліяютъ внѣшнія условія быта и на душу, но не до такой степени, чтобы изъ нихъ однихъ можно было объяснять и возвышенныя религіозныя понятія и стремленія. Внѣшнее и отражается больше на внѣшней формѣ мысли или воззрѣнія. Мѣстность, среди которой жили семиты и въ частности евреи, могла имѣть вліяніе и вліяла на ихъ политеистическій бытъ, и то не безусловно, отражалась на монотонности ихъ поэзіи, но не простирала и не могла простирать своего вліянія на самую основу ихъ религіозныхъ вѣрованій. Помимо психологической теоріи, это ясно и фактически изъ исторіи другихъ религій. Территорія Египта была также однообразна. Вліяніе этого территоріальнаго однообразія выразилось въ монотонности египетскаго мышленія и формы представленій, но не воспрепятствовало развитію политеизма. Страна эѳіоповъ за предѣлами Египта была совершенно пустынною, но не изъ нея вышелъ монотеизмъ. Между самыми семитами религіозныя воззрѣнія на божество были не одинаковы, и арабскія племена, жившія среди мѣстности болѣе пустынной, чѣмъ страна евреевъ, не знали того чистаго монотеизма, какой проповѣдывала еврейская религія. Если первые

находились подъ воздѣйствіемъ религій другихъ народовъ, то и послѣдніе также. И самая территорія евреевъ сравнительно еще не такъ однообразна и пустынна, что бы можно было признавать ее характерною въ этомъ отношеніи. Самъ же Ренанъ восхищается красотами Галилеи, хотя, быть можетъ, и намѣренно преувеличенными. Но, что всего важнѣе, еврейскій монотеизмъ замѣчателенъ не столько съ своей внѣшней стороны, т. е. не тѣмъ, что еврей признавалъ одного только Бога, а тѣмъ, что этотъ единый Богъ возвышался надъ всею природою. Положимъ, что однообразіе мѣстности могло вліять на количественную сторону въ понятіи о божествѣ, хотя, собственно говоря, и этого вполнѣ допустить невозможно: какъ ни пустынна мѣстность, она все-таки разнообразна; одно небо съ своими неисчислимыми звѣздами давало идею о множествѣ духовъ, населяющихъ звѣзды и небо, — не изъ этого ли и звѣздный культъ въ Египтѣ, Вавилонѣ и у Арабовъ? Но на самое содержаніе понятія о божествѣ монотонность мѣстности не могла уже имѣть рѣшительно никакого вліянія. И единый Богъ могъ быть такимъ же богомъ природы, какъ и политеистическіе боги, такою же единою всеобщею силою, какою были индѣйскій Брамъ, иранская Заруана, египетскій Ра. Евреи, оставаясь подъ вліяніемъ своей пустынной территоріи, могли быть такими же натуралистами въ религіи и съ единымъ Богомъ природы, какъ и политеисты самыхъ разнообразныхъ территорій. Вопросъ здѣсь главнымъ образомъ въ идеѣ о божествѣ *„премірномъ“*. Природа же сама по себѣ, будь она пустыня изъ пустынь, могла вести только къ идеѣ о богѣ природы и не давала понятія о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи всѣ территоріи, всѣ мѣстности — и однообразныя и разнообразныя, совершенно одинаковы. Есть предѣлы вліянія природы и далеко не все изъ него объясняется. Еврейская религія представляетъ именно такого рода идею о Богѣ, которая отрицаетъ собою вліяніе впечатлѣній, производимыхъ природою, потому что содержаніе ея выходитъ за предѣлы природы и возвышается надъ всѣмъ конечнымъ міромъ.

Вообще говоря, эта новѣйшая теорія, придуманная для объясненія еврейскаго монотеизма, страдаетъ полнымъ противорѣчіемъ дѣйствительной исторіи религіи. Но есть еще фактъ въ исторіи религіи самого еврейскаго народа, который разомъ и одинаково опровергаетъ и мнѣніе Фейербаха о томъ, что еврейскій монотеизмъ есть продуктъ особенностей психическаго строя и нравственнаго характера евреевъ, и мнѣніе Ренана, что онъ есть результатъ вліяній мѣстности, среди которой жили евреи. Если монотеизмъ есть слѣдствіе природнаго психическаго склада семитовъ и въ частности евреевъ, если самая мѣстность, среди которой они жили, дѣлала ихъ по необходимости монотеистами, а не политеистами, то какъ и чѣмъ объяснить, что масса еврейскаго народа постоянно уклонялась къ идолопоклонству и тяготѣла къ политеизму? Вся исторія религіи еврейскаго народа, особенно въ начальные ея періоды, прошла въ борьбѣ избранниковъ Іеговы и проповѣдниковъ Его безмѣрнаго величія съ этимъ тяготѣніемъ народа къ идолопоклонству. Всѣ угрозы и прещенія пророковъ, начиная съ самого Моисея, направлялись къ тому, чтобы отвратить сердце грубаго народа отъ Ваала, Молоха и Ашеры. Въ тотъ самый моментъ, когда народъ получаетъ на Синаѣ законъ Іеговы, едва оставляетъ посланникъ Божій массу народа и удаляется для полученія новыхъ откровеній отъ Іеговы, этотъ народъ выливаетъ изъ металла тельца по образу ханаанскихъ и египетскихъ боговъ и начинаетъ поклоняться ему. Бывали времена и послѣ, когда большинство народа отпадало отъ Іеговы и въ самомъ Іерусалимѣ, близъ святилища, если не въ немъ самомъ, являлись истуканы и приносились жертвы Ваалу и Ашерѣ. Народъ видимо увлекается этимъ натуралистическимъ культомъ. Въ этомъ сказывается, конечно, общее всему древнему міру тяготѣніе къ богамъ природы, отъ котораго отвращала еврея его вѣра, не похожая ни на одну изъ древнихъ религій. Съ другой стороны, если монотеизмъ выражаетъ собою общую настроенность семитическаго воззрѣнія, то отъ чего же ни у одного изъ семитическихъ народовъ возвышенная идея премірнаго божества не была раскрыта съ

такою ясностію и не сохранялась въ такой чистотѣ и безъ примѣси политеизма, какъ у евреевъ? Если объяснять это большею разобщенностію евреевъ съ другими народами, то тутъ встрѣтятся сильныя возраженія. И арабы были не менѣе, если не болѣе, чѣмъ евреи, разобщены съ другими народами. Почему же только еврейскій народъ въ своей религіи возвышался надъ общимъ всему тогдашнему міру натурализмомъ? Что нудило его одного стать выше воззрѣній остальнаго міра? Откуда эта особая непонятная нравственная сила у его пророковъ и проповѣдниковъ единобожія? Что значитъ въ исторіи еврейскаго народа это отрицаніе общаго всѣмъ народамъ древности миѳологическаго процесса въ развитіи религіознаго сознанія? Все это вопросы, не поддающіеся обычному историческому пріему рѣшенія.

Проповѣдуя одного, истиннаго Бога, еврейская религія вмѣстѣ съ тѣмъ сама же указываетъ и причину того, почему другіе народы впали въ политеизмъ. Политеизмъ другихъ народовъ, по библейскому воззрѣнію, есть уклоненіе отъ истинной, первобытной религіи, явленіе ненормальное, хотя и общее всѣмъ народамъ, за исключеніемъ евреевъ. Правда библейское ученіе не входитъ въ подробное изображеніе того пути, какимъ пришли языческіе народы къ идолопоклонству и какимъ образомъ утратились первобытныя вѣрованія; оно не описываетъ и того психическаго состоянія, подъ вліяніемъ котораго зародилось идолопоклонство. Но въ общемъ оно характеризуетъ это состояніе, какъ душевное омраченіе, отемнѣніе очей, неразуміе сердца (Ис. XLIV, 18). На всѣхъ народахъ и племенахъ, по словамъ пророка Исаіи, лежало это покрывало, скрывавшее отъ ихъ душевныхъ взоровъ истину Божію. Вся земля шаталась нравственно какъ пьяный, и качалась какъ колыбель, на ней тяготѣло беззаконіе (XXV, 7. XXIV, 20). Омраченіе это и извращеніе духовнаго взора выражалось у языческихъ народовъ въ тяготѣніи сердца къ видимой природѣ и въ страхѣ предъ ея бездушными явленіями. Язычники, по словамъ пророка Іереміи, приходили въ ужасъ отъ небесныхъ знаменій (X, 2). Идолопоклонство есть

тяготѣніе обманутаго сердца къ міру видимому, зависимость рабской души отъ силъ природы, состояніе болѣзненное, требовавшее обновленія и исцѣленія. А своею основою это помраченіе ума и сердца, выражавшееся въ идолопоклонствѣ, имѣло, по библейскому ученію, помраченіе нравственное, растлѣніе и отчужденіе души отъ Бога. Самаго времени, когда въ первый разъ явилось идолопоклонство, библейская исторія опредѣленно не указываетъ, но она ясно говоритъ о постепенномъ забвеніи Бога, вслѣдствіе постепенно усиливавшагося нравственнаго поврежденія человѣка. Чрезъ рядъ поколѣній послѣ праотца человѣческаго рода является прежде всего нравственное раздѣленіе между людьми,—сыны Божіи и сыны человѣческіе, т. е. люди вѣры и благочестія и люди невѣрія или суевѣрія и порока [1]); а за тѣмъ—оскудѣніе постепенное и этихъ отдѣлившихся

[1]) Что такое сыны Божіи (Bene—ha Elohim), для библейской экзегетики—вопросъ издавна спорный. Подъ ними разумѣютъ то filios magnatum, puellas plebejas rapientes, то ангеловъ, которые въ Библіи называются также сынами Божіими, то, какъ всего ближе дается непосредственнымъ смысломъ сказанія, благочестивыхъ семитовъ, потомковъ Сиѳа (Быт. IV, 26. VI, 1. 2; между окончаніемъ IV-й главы и началомъ VI-й перерывъ повѣствованія, исчисляются роды отъ Авраама до Ноя). Первое объясненіе принадлежитъ самаритянскимъ и древнимъ еврейскимъ толковникамъ. Второе было по преимуществу распространеннымъ въ еврейской синагогѣ и встрѣчается у древнихъ церковныхъ учителей. Оно между прочимъ основывается на томъ, что греческіе переводчики еврейскаго текста намѣревались, повидимому, Bene ha Elohim перевести словами: ангелы Божіи. Есть чтеніе: Ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, вмѣсто—υἱοὶ τοῦ Θεοῦ. Находятъ также подтвержденіе для этого мнѣнія въ посланіяхъ апостола Петра (2 Петр. II, 4. 5) и Іуды (стт. 6, 7). Изъ древнихъ отцевъ его держались Іустинъ, Климентъ Александрійскій, Тертулліанъ, Кипріанъ, Лактанцій. Изъ новыхъ экзегетовъ—историкъ Куртцъ (Die Ehen d. Söhne Gottes mit d. Tochtern d. Menschen). Но это мнѣніе, начиная съ Оригена, отвергалось многими отцами (Златоустъ, Ѳеодоритъ, Августинъ) уже по самому своему догматически ложному смыслу. Оно отвергается и связію разсказа. Имя сыновъ Божіихъ въ приложеніи къ ангеламъ, къ тому же, въ Библіи употребляется только въ поэтическихъ книгахъ (Іова, Псалмы) и есть метафорическое. Исключеніе составляетъ только у Даніила III, 92 снес. 95). Изъ древнихъ отцовъ большинство поэтому и разумѣетъ здѣсь потомковъ благочестиваго Сиѳа. Указанныя мѣста изъ Новаго Завѣта не даютъ никакого повода разумѣть здѣсь ангеловъ. Мнѣнія этого держатся изъ церковныхъ учителей только принадлежавшіе по образованію къ александрійской школѣ, или такіе, лишенные критическаго взгляда учители,

сыновъ Божіихъ. Связь ихъ посредствомъ браковъ съ дочерями сыновъ человѣческихъ распространяетъ нравственное растлѣніе на землѣ и усиливаетъ его до того, что всѣ эти древніе роды погубляются потопомъ. Послѣ потопа распространившіяся поколѣнія вновь дѣлаются суетными. Такова эпоха разселенія народовъ по землѣ изъ Сенаара, куда они пришли съ востока, и образованія разныхъ языковъ (Быт. XI, 2. 7. 8). Послѣ этого самъ Θарра, отецъ Авраама, родоначальника еврейскаго народа, который имѣлъ хранить въ себѣ первобытныя преданія и истинную вѣру на землѣ, является идолопоклонникомъ (Іис. Нав. XXIV, 2). Такимъ образомъ, по библейскому взгляду, уклоненіе къ идолопоклонству совершалось постепенно чрезъ нравственное забвеніе о Богѣ. Чувственность постепенно отвращала сердце отъ божества, устремляя его всецѣло въ міръ видимый, матеріальный. Богъ вышній, какъ называется Онъ въ книгѣ Бытія сравнительно съ другими богами, т. е. Богъ премірный съ Его духовными свойствами, постепенно закрывался и отдалялся для мысли и чувства видимостію и осязательностію явленій природы. Нравственная грубость неизбѣжно порождала и отклоненіе ума отъ всего, что выше грубой дѣйствительности, которая всецѣло завладѣла душою древняго, еще не окрѣпшаго въ душевныхъ силахъ человѣка. Вмѣсто того, что бы развивать свои духовныя потребности и уяснять первобытныя преданія, человѣкъ совсѣмъ забылъ о нихъ среди тяготѣнія къ чувственности. Но такъ какъ нравственное поврежденіе не могло всецѣло уничтожить въ человѣкѣ религіозной потребности, такъ какъ нельзя было быть безъ Бога, то оставалось искать Его тамъ, куда безраздѣльно направлялись и сердце и мысль человѣка, т. е. въ средѣ чувственной, въ сферѣ природы. Такова библейская мысль о постепенномъ забвеніи людьми первобытныхъ вѣрованій и уклоненіи ихъ къ натурализму въ религіи.

каковъ былъ Тертулліанъ. Очевидно это мнѣніе раввинское, талмудическое и носитъ видимые слѣды вліянія греческаго миθа о титанахъ. Исполины (Nephilim), родившіеся отъ такихъ браковъ, по смыслу Библіи, представляютъ собою развитіе физической силы и внѣшнихъ подвиговъ на счетъ нравственной силы и нравственнаго развитія. См. объ этомъ у Lange въ Bibelwerk. I, 130 и folg.

Сообразно съ такимъ взглядомъ на содержаніе языческихъ религій и происхожденіе идолопоклонства, Ветхій Завѣтъ всюду изображаетъ самыми яркими чертами суетность и ничтожество языческихъ боговъ и притомъ не только по формѣ, подъ какою они являются въ культѣ, но и по самому ихъ существу. Правда, въ Библіи мы не находимъ указанія на всѣ виды идолопоклонства и различенія между высшими и низшими формами языческаго вѣроученія и культа. Она всегда имѣетъ въ виду общепринятыя и распространенныя формы языческаго культа и притомъ у народовъ, съ которыми приходили въ соприкосновеніе евреи и говоритъ по ихъ поводу; но въ общихъ чертахъ библейское воззрѣніе обнимаетъ собою все содержаніе язычества. Символы боговъ — идолы, съ почитаніемъ которыхъ отождествлялось почитаніе самихъ боговъ, по словамъ Библіи, только дерево, камень; духа нѣтъ въ нихъ; они пустое пугало, подобное тому, какое бываетъ въ садахъ и огородахъ (Посл. Іерем. стт. 24. 69); это дѣла рукъ человѣческихъ, въ нихъ нѣтъ никакого, не только божественнаго, (ст. 50), но и другаго дѣйствія; они не могутъ причинить ни зла, ни добра (Іерем. X, 5). Но и то, что предполагалось этими символами, тѣ силы или духи, которыя, по мнѣнію язычниковъ, дѣйствовали въ идолахъ или чрезъ идоловъ, также пустота и ничтожество; они не боги или не Богъ истинный (Второз. XXXII, 17). Эти предполагаемые духи или силы, дѣйствующія въ природѣ, не только лишены божественнаго достоинства, но и какъ вымыслъ, не существуютъ въ дѣйствительности. Всѣ уставы народовъ, говорилъ пророкъ Іеремія, укоряя евреевъ за страхъ предъ небесными знаменіями, пустота, совершенная пустота — дѣло заблужденія и обольщенія (X, 3. 15). *Суетные*, т. е. измышленные языческіе *боги* ничего не могутъ сдѣлать (XIV, 22). Они не могутъ ни внимать, ни отвѣчать тѣмъ, кто имъ молится (3-я Цар. XVIII, 26 и далѣе), ни вредить ни пользу приносить; всѣ они ничто и дѣла ихъ менѣе, чѣмъ ничто (Ис. XLI, 24, 29. XLIV, 9, 10. Авв. II, 18. 1-я Цар. XII, 21). А культъ ихъ — однѣ глупости (Іоиля II, 9. Іерем.

X, 15. LI, 18). Еврейскіе термины, какими обозначается въ Библіи существо и значеніе языческихъ боговъ, выражаютъ именно понятіе ничтожества или призрачности, обмана чувствъ. Эти термины: Elilim, противополагавшееся, какъ уже говорили мы, слову Elohim [1]) и hewel (הֶבֶל), которое собственно значитъ: облако (исчезающее) призракъ, пустота [2]). Таковъ господствующій взглядъ Ветхаго Завѣта на языческихъ боговъ. Если иногда эти боги представляются живыми (Исх. XV, 11. Псал. CV, 37. XCIV, 4. 5), то это олицетворенія, свойственныя поэтическому, живому изображенію [3]).

---

[1]) По преимуществу изъ пророковъ часто употребляетъ это слово Исаія, говоря о языческихъ богахъ.

[2]) Такъ передано это слово въ русскомъ переводѣ. — Эвальдъ (Die Lehre d. Bibel von Gott. VI Band s. 267) замѣчаетъ, что библейское слово какъ нельзя болѣе характеризуетъ языческихъ боговъ, которые, по древнѣйшимъ вѣрованіямъ, являлись въ облакахъ, за тѣмъ разсѣявались и исчезали. И въ этомъ терминѣ, какъ въ Elilim, онъ находитъ игру словъ. Смыслъ этотъ, по его словамъ, по преимуществу ясенъ въ Іон. II, 9, и въ Псал. XXXI, 7, гдѣ стоитъ הַבְלֵי־שָׁוְא пустое облако. Іеремія употребляетъ это выраженіе въ томъ же смыслѣ.

[3]) По тексту греческому и славянскому, а также другимъ переводамъ: халдейскому, сирскому, арабскому и латинскому, находятся въ Ветхомъ Завѣтѣ два мѣста, которыя, повидимому, даютъ основаніе думать, что Библія въ идолослуженіи и въ поклоненіи духамъ видитъ почитаніе злыхъ духовъ, или бѣсовъ — *δαιμόνια*. Это—Второз. XXXII, 17 и Псал. CV, 37: *Пожроша бѣсовомъ*. На еврейскомъ שֵׁדִים, отъ שָׁדַד быть сильнымъ, властвовать, (откуда и имя Божіе Schaddai) разрушать, уничтожать, означаетъ не личныя злыя существа, а вообще силы, разрушительно дѣйствующія въ природѣ. Въ Псал. XC, 6, слово שׁוּד употреблено объ опустошительной заразѣ, у Ис. XIII, 6 שֹׁד о бурѣ, у Іоиля I, 15, שַׁדַּי объ опустошеніи саранчею, которая возбуждала суевѣрный страхъ въ язычникахъ. Этотъ эпитетъ — не собственное, а нарицательное имя для всѣхъ вообще языческихъ боговъ, которые были олицетвореніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы. (Во Второз. XXXII глав. говорится, что это боги, которыхъ *не боялись* отцы евреевъ). По этому нѣкоторые экзегеты (см. Lange Theolog.—homiletisch. Bibelwerk) слово schedim считаютъ тождественнымъ по значенію съ baalim (Ваалы) — могучіе, Herren. Стихомъ 38-мъ CV-го псалма, составляющимъ по свойству еврейской рѣчи, вторую объяснительную часть мысли объ идолопоклонствѣ, о которомъ говорится въ ст. 37-мъ, дается понять, что это не злые духи, а идолы ханаанскіе, которымъ приносились человѣческія жертвы. Тоже подтверждается и снесеніемъ Пс. CV, 37 — въ которомъ идетъ рѣчь объ идолопоклонствѣ, послѣ I. Навина и во времена Судей — съ описаніемъ идолопоклонства этого времени въ кн. Суд. II, 11—13; III, 7. 8; X, 6; гдѣ говорится

Въ одной изъ св. еврейскихъ книгъ, не признанной впрочемъ каноническою, именно въ книгѣ Премудрости Соломона, извѣстной только на греческомъ языкѣ, подробнѣе описываются и виды идолопоклонства, и причины его происхожденія. Писатель, знакомый съ языческими доктринами не сосѣднихъ только народовъ, но и египтянъ и грековъ, различаетъ, повидимому, болѣе утонченныя формы языческаго культа отъ болѣе грубыхъ,—обожаніе величественныхъ силъ и явленій природы отъ обоготворенія произведеній человѣческаго искусства (идолы—въ собственномъ смыслѣ слова) и еще болѣе отъ зоолятріи, развитой въ Египтѣ, гдѣ символами боговъ были отвратительныя животныя (XIII, 1—10). XV, 14—19). По видимому писатель знаетъ и греческія мистеріи XIV, 23) [1]). Въ первомъ онъ находитъ исканіе Бога, но безплодное, въ послѣднихъ—одно ослѣпленіе и неразуміе совершенно непонятное. Но, не смотря на такое различеніе между формами язычества, все оно въ цѣломъ,

---

о служеніи Ваалу, Астартѣ и другимъ божествамъ сидонскимъ, филистимскимъ, моавитскимъ и аммонитскимъ. Наконецъ здѣсь же еще частнѣе (Псалм. CV, 37) указываются эти божества, когда замѣчается, что евреи приносили бѣсамъ на жертву сыновей и дочерей. Ясно, что это Молохъ, Ваалъ, Адрамелехъ и подобныя божества, характеръ которыхъ мы уже знаемъ. Тоже вполнѣ можно приложить и къ IV, 7 Варуха. Нѣтъ сомнѣнія, что въ утраченномъ еврейскомъ подлинникѣ стояло слово schedim, переведенное у LXX чрезъ δαιμόνια. Греческій текстъ у Исаіи XIII, 21 и XXXIV, 14 слово שְׂעִירִים переводитъ также чрезъ δαιμόνια. Но оно собственно значитъ: косматый, волосатый козелъ и указываетъ на идоловъ, имѣющихъ видъ козловъ; вѣроятно это были изображенія египетскаго Хема-Пана (Fürst подъ словомъ Schedim). Употребленіе слова Scheirim у Исаіи въ значеніи чудовищныхъ обитателей пустыни не измѣняетъ этого взгляда. Разумѣются созданныя суевѣрнымъ воображеніемъ миѳологическія существа въ родѣ упоминаемой *дщери зазывающей* шакаловъ и привидѣній женскаго пола; но это не бѣсы въ смыслѣ злыхъ духовъ. Въ Библіи В. Завѣта только нравственно признавалось въ язычествѣ вліяніе злыхъ духовъ такъ какъ эта область не Божія, а враговъ Божіихъ. Взглядъ этотъ выясненъ вмѣстѣ съ выясненіемъ идеи царства Божія въ Н. Завѣтѣ. Филонъ и александрійская школа держались этого взгляда, но на другихъ основаніяхъ, заимствуя его у неоплатониковъ.

[1]) Язычники, по словамъ его, совершаютъ *дѣтоубійственныя жертвы* и *скрытыя тайны* (κρύπτα μυστήρια) и заимствованныя отъ чужихъ обычаевъ *неистовныя пиршества* (κώμους).

т. е. и въ видѣ идололятріи и въ видѣ обожанія силъ невидимыхъ или отвлеченныхъ началъ міровой жизни, представляется мракомъ заблужденія. Надъ всѣмъ языческимъ міромъ, по словамъ писателя этой книги, *простерта тяжелая ночь*, т. е. густая тьма неразумія и заблужденія, а *сами они для себя тягостнѣе тьмы* (XVII, 20). Таковъ общій взглядъ писателя этой книги на состояніе языческаго міра. Не останавливаясь на немъ только, онъ указываетъ въ частности и психологическія причины развитія языческаго суевѣрія и его источникъ. Двумя путями, по воззрѣнію книги Премудрости, шло и раздавалось язычество. Страхъ предъ грозными явленіями природы съ одной стороны, красота и величественность явленій той же природы съ другой—вотъ одинъ изъ источниковъ языческаго заблужденія. Свищущій вѣтеръ, сила быстротекущей воды, сильный трескъ низвергающихся камней, незримое бѣганіе скачущихъ животныхъ, голосъ ревущихъ свирѣпыхъ звѣрей, отдающееся изъ горныхъ углубленій эхо—все это, ужасая ихъ, повергало въ разслабленіе (XVII, 17. 18). Все это тревожило ихъ страшными призраками и вселяло въ нихъ уныніе (ст. 14). Съ другой стороны они удивлялись силѣ и дѣйствію огня, вѣтра, бурной воды, звѣзднаго круга или небесныхъ свѣтилъ и плѣнялись красотою этихъ явленій. (XIII, 2—4). Другимъ источникомъ для развитія языческихъ заблужденій и частнѣйшимъ образомъ для развитія идолослуженія подъ формою божествъ, сдѣланныхъ рукою человѣка, т. е. изваянныхъ статуй, служило, по словамъ книги Премудрости, человѣческое тщеславіе. Раскрывая эту послѣднюю мысль, писатель говоритъ, что идолы обязаны своимъ происхожденіемъ желанію имѣть передъ собою изображеніе лицъ умершихъ или отсутствующихъ. Отецъ, терзающійся горькою скорбію о рано умершемъ сынѣ, сдѣлавъ изображеніе его, какъ уже умершаго человѣка, затѣмъ сталъ почитать его за бога. Вмѣстѣ съ временемъ этотъ обычай утверждался и становился закономъ. Тоже дѣлалось и по смерти властителей. Точно также и живые, но отсутствующіе цари и властители, дѣлаясь предметомъ изображенія, становились затѣмъ и предметомъ обоготворенія (XIV,

15—20). Наконецъ (это относится, конечно, по преимуществу къ греческой религіи и искусству) самая красота этихъ изображеній или изваяній боговъ, *искусство художника* (ст. 18. 19), усиливая впечатлѣніе, развивало и умножало поклоненіе предъ ними и почитаніе ихъ. Еврейскій мудрецъ, вѣрный своей отечественной религіи, приэтомъ осыпаетъ укоризнами греческое искусство, какъ одинъ изъ источниковъ религіознаго заблужденія, замѣчая, что оно не только способствовало развитію идолопоклонства, но и служило поводомъ къ нравственному развращенію. *Вымыслъ идоловъ*, говоритъ онъ, *былъ началомъ блуда, а изобрѣтеніе ихъ—растлѣніемъ жизни* (ст. 12). Это была *мерзость на соблазнъ душъ человѣческихъ* (ст. 11). Такимъ образомъ, по воззрѣнію писателя этой книги, и произошло языческое заблужденіе, состоящее и обнаруживающееся въ томъ, что подъ вліяніемъ страха предъ явленіями природы, а равно изумленія и обольщенія ихъ красотою, человѣкъ, смѣшивая тварь съ Творцомъ, дѣлаетъ ихъ предметомъ поклоненія и обожанія. Вмѣстѣ съ этимъ на происхожденіе язычества и частнѣе идолопоклонства, которое состояло въ поклоненіи человѣкообразнымъ статуямъ и изображеніямъ боговъ, вліяли и историческія причины—любовь къ умершимъ и уваженіе къ отсутствующимъ живымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что послѣдній взглядъ совершенно сходенъ съ взглядомъ Эвгемера и, вѣроятно, заимствованъ изъ его исторической школы, распространенной въ эпоху явленія этой книги. Первая мысль также напоминаетъ классическое: timor deos fecit. Самъ въ себѣ этотъ взглядъ не заключаетъ ничего несообразнаго съ библейскимъ воззрѣніемъ на язычество, выше изложеннымъ, если смотрѣть на него, какъ на изображеніе психическаго состоянія язычника. Дѣйствительно оно такъ обнаруживалось и всѣ указанныя причины могли имѣть и имѣли вліяніе на происхожденіе и развитіе идолопоклонства. Но если бы на этомъ только остановиться, какъ дѣлали это классическіе мыслители, то это былъ бы отвѣтъ— и самъ въ себѣ не основательный, и не согласный съ библейскимъ ученіемъ. Если язычество произошло вслѣдствіе омраченія и дѣтскаго неразу-

мія, то не есть ли оно естественное и неизбѣжное слѣдствіе ограниченности человѣка и его постепеннаго развитія? Но если это допустить, то какъ объяснить отсутствіе этого всеобщаго суевѣрія въ еврейскомъ народѣ? Почему среди всеобщей ночи только здѣсь свѣтъ? Писатель книги Премудрости не останавливается только на описаніи язычества и изображеніи психическаго состоянія язычниковъ [1]. *Суетны*, говоритъ, онъ *по природѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ* (XIII, 1); но суетность ихъ природы зависитъ не отъ существа этой природы, а отъ того, что души ихъ не научены (XVII, 1) [2]. Далѣе объясняется, что они не знали того особаго руководства Промысла, подъ какимъ состоялъ *святый* народъ еврейскій (ст. 2). И такъ язычники блуждали во мракѣ, потому что лишены были свѣта божественнаго откровенія, какимъ обладалъ народъ еврейскій, одинъ хранившій на землѣ истину. Было время, когда на землѣ не было идолопоклонства: *не было идоловъ въ началѣ и не во вѣки они будутъ* (XIV, 13); было время, когда всѣ знали истину и были научены Богомъ, но потомъ первобытная истина уцѣлѣла среди немногихъ; ея-то наслѣдникомъ и хранителемъ и сталъ еврейскій народъ (XVIII, 1. XV, 2), чтобы въ установленное время явить ее всему міру и разсѣять мракъ идолопоклонства (III, 8—10. XII, 2). Взглядъ, вполнѣ согласный съ воззрѣніемъ каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта и его выясняющій.

Съ отвлеченной философской и богословской точки зрѣнія, какъ мы и сказали въ началѣ своего изслѣдованія, нельзя признать иного исхода для исторіи религіи. Сама фактическая исторія религіи, какъ тогда же замѣтили мы, не противъ этого; она ясно указываетъ на постепенное осложненіе и развитіе идолопоклонства. Теперь, по обозрѣніи всѣхъ исторически извѣстныхъ религій древняго міра,

---

1) Кальвинъ, какъ извѣстно, въ виду отрывочно-взятыхъ мыслей книги Премудрости о происхожденіи язычества, говорилъ о писателѣ этой книги miserrime deceptum esse, cum idololatriae originem tradit. Calm. Comment. in libros V. et N. Test. t. V. p. 100—104.

2) Ἀπαίδευτοι ψυχαί.

мы можемъ эту мысль раскрыть еще полнѣе и фактичнѣе. Древнѣйшая религія Индіи представляетъ намъ какой-то неопредѣленный монотеизмъ при зарождающемся политеизмѣ. Этотъ политеизмъ нельзя признать остаткомъ или дальнѣйшею формою древняго, первобытнаго политеизма, потому что въ послѣдующій за этимъ періодъ въ исторіи индѣйской религіи политеизмъ этотъ не исчезаетъ, а напротивъ болѣе и болѣе осложняется и развивается. Отвлеченный пантеистическій монизмъ развивается еще позднѣе и не уничтожаетъ политеизма, ему предшествовавшаго. Ясно, что въ основѣ индѣйской религіи лежитъ монотеистическое начало, которое постепенно переходило въ политеизмъ. Въ Зенда-Авестѣ—въ ея древнія эпохи—мы встрѣчаемся съ понятіями о божествѣ очень возвышенными, сравнительно съ послѣдующими религіозными вѣрованіями персовъ. Наслѣдіе ли они первобытныхъ преданій народа, или заимствованы позднѣе изъ болѣе высокой и чистой религіи другаго народа (къ этому направляли мы свой взглядъ), это въ данномъ случаѣ безразлично. Важенъ тотъ фактъ, что болѣе раннія эпохи въ исторіи религіи отличаются иногда воззрѣніями иными, не политеистическими. Сложная религія египтянъ въ ученіи о Богѣ вся сводится къ древнѣйшему, болѣе простому и близкому къ монотеизму, воззрѣнію на божество. Существуетъ сначала одинъ Ра. У семитическихъ народовъ, сродныхъ съ евреями, древній монотеизмъ и возвышенное сравнительно ученіе о Богѣ выступаютъ еще яснѣе. Слѣды древнѣйшаго болѣе высокаго ученія о Богѣ у нихъ сохранены для исторіи. Наконецъ и греческій политеизмъ въ своемъ исходѣ имѣетъ одного Зевса. Еще болѣе ясно это на римской религіи, которой древніе боги безформенны и сливаются въ понятіи одной всеобщей силы. Правда, этотъ древній монотеизмъ, черты котораго можетъ уловить исторія, и слѣды котораго уцѣлѣли въ самыхъ языческихъ религіяхъ, не есть чистый монотеизмъ, а, за исключеніемъ иранскаго, и то неполнымъ, носитъ на себѣ характеръ пантеизма. Чистый монотеизмъ находился только у евреевъ. Но на этотъ неопредѣленный, смутный монотеизмъ древнѣйшихъ эпохъ язычества мы можемъ смотрѣть, какъ на

первый выходъ изъ первобытнаго истиннаго монотеизма, какъ на начальный фазисъ въ исторіи натуралистической религіи, какъ на первое проявленіе того забвенія о Богѣ, о которомъ говоритъ Библія. Эта форма религіознаго воззрѣнія предполагаетъ собою чистый первобытный монотеизмъ и есть его омраченіе и затемнѣніе. Если въ началѣ религіи былъ монотеизмъ, то отпаденіе отъ него въ міръ природы должно было открыться своеобразнымъ неопредѣленнымъ пантеистическимъ взглядомъ. Природа заслонила собою премірнаго Бога въ сознаніи человѣка, но человѣкъ еще не нашелъ въ ней отдѣльной, опредѣленной силы, въ которую могъ бы воплотить идею Бога. Облако чувственныхъ представленій, тѣнь явленій природы закрыла эту идею, но тѣнь на первый разъ сама представала еще въ смутныхъ очертаніяхъ. Первый моментъ отпаденія отъ первобытнаго монотеизма—въ монотеизмѣ же, но натуралистическомъ. Какъ и прежде, божество одно, но оно не отъ міра, а въ самомъ мірѣ. Постепенностію забвенія чистой идеи Бога это легко объясняется. Отпала сначала, такъ сказать, внутренняя сторона въ прежней идеѣ Бога,—Его премірность, Его безконечность, но внѣшняя, количественная еще оставалась. Общія высокія свойства затмились, забылись, оставалось одно неопредѣленное представленіе о силѣ, правящей міромъ. Послѣ изъ частныхъ свойствъ этой общей силы начали возникать и рождаться различные боги.

Епископъ Хрисанѳъ.

Астрахань.
Іюля 25. 1875 г.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Руководство к обучению кафолической вере в высших школах

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 555-626.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Руководство къ обученію каѳолической[1]) вѣрѣ въ высшихъ школахъ

(Издано по порученію старокатолическаго Синода. Боннъ 1875 г.)

(Окончаніе).

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Проповѣдь христіанскаго откровенія апостолами.

---

§ 25.

Основаніе церкви.

1. Учрежденія, установленныя Іисусомъ для распространенія и сохраненія Его ученія и для усвоенія плодовъ Его искупительнаго дѣла всему человѣчеству, вошли въ жизнь послѣ Его вознесенія. Согласно Его ясному указанію, апостолы должны были оставаться всѣ вмѣстѣ въ Іерусалимѣ до тѣхъ поръ, пока не сойдетъ на нихъ Святой Духъ, дабы сдѣлать ихъ способными къ проповѣди Евангелія между Іудеями и язычниками (Дѣян. I, 4 и слѣд.).

Прежде, чѣмъ это послѣдовало, по предложенію Петра было возстановлено двунадесятое число апостоловъ; собравшимися учениками Спасителя, числомъ около 120, былъ принятъ въ число апостоловъ, на мѣсто Іуды, другой самовидѣцъ дѣятельности Спасителя, именно Матѳій (Дѣян. I, 15 и слѣд.).

2. Въ іудейскій праздникъ Пятидесятницы, чрезъ десять дней послѣ вознесенія Іисуса, согласно Его обѣтованію сошелъ на собравшихся апостоловъ и вѣрующихъ Духъ Святый при шумѣ вѣтра и

---

[1]) Старокатолики называютъ свое ученіе katholisch не въ смыслѣ римскаго *католицизма*, а въ смыслѣ вселенскаго православія; потому и переводимъ это прилагательное словомъ ка*ѳо*лическій, а не ка*то*лическій. *Пер.*

появленіи огненныхъ языковъ надъ главами ихъ. Они вдругъ начали такъ говорить, что ихъ понимали Іудеи и прозелиты, сошедшіеся на праздникъ изъ самыхъ различныхъ странъ.

Тогда Петръ возвысилъ свой голосъ и проповѣдалъ распятаго Іисуса, какъ воскресшаго и какъ ожидаемаго Мессію, указалъ на крещеніе какъ на средство отпущенія грѣховъ и полученія Духа Святаго. Тотчасъ-же три тысячи Іудеевъ приняли христіанское ученіе и община начала возрастать со дня на день (Дѣян. гл. II).

§ 26.

Исторія церкви въ Палестинѣ.

1. Для утвержденія и распространенія христіанства въ Іерусалимѣ учили и совершали чудеса преимущественно апостолы Петръ и Іоаннъ. За это они, вмѣстѣ съ прочими апостолами, неоднократно были приводимы предъ Синедріонъ, ввергаемы въ темницу и даже подвергались бичеванію.

Христіанская община въ Іерусалимѣ отличалась отъ Іудеевъ не оставленіемъ, напр., посѣщенія храма и религіозныхъ іудейскихъ обычаевъ,—которые она напротивъ по примѣру апостоловъ удерживала,—а вѣрою въ Воскресшаго, какъ въ истиннаго Мессію, совершеніемъ особаго христіанскаго богослуженія и общеніемъ жизни во взаимной любви, простиравшейся до общности имѣній.

Такъ какъ попеченіе о приношеніяхъ въ пользу бѣдныхъ и раздаяніе временныхъ благъ стало слишкомъ отнимать время у апостоловъ, то они пригласили общину избрать семь мужей, исполненныхъ Духа Святаго, которыхъ они потомъ чрезъ возложеніе рукъ поставили на должность попечителей о бѣдныхъ.

Самымъ выдающимся изъ этихъ семи діаконовъ былъ Стефанъ, который однакожъ скоро, какъ первомученикъ, былъ побитъ камнями отъ Іудеевъ (Дѣян. гл. III—VII).

2. Начавшимся теперь въ Іерусалимѣ гоненіемъ христіане были разсѣяны по всей Іудеѣ, Самаріи и Галилеѣ, и христіанство такимъ образомъ распространялось все далѣе.

Въ Самаріи діаконъ Филиппъ проповѣдывалъ Евангеліе съ такимъ успѣхомъ, что апостолы въ Іерусалимѣ рѣшили послать туда Петра

и Іоанна, чтобы принятымъ уже въ церковь чрезъ крещеніе Самарянамъ они чрезъ возложеніе рукъ даровали Духа Святаго.

Евангеліе проникло даже за предѣлы Палестины въ Сирію и Финикію. Но одновременно возрастало и гоненіе со стороны Іудеевъ, въ которомъ съ особенною ревностію принималъ участіе молодой фарисей, именемъ Савлъ (Дѣян. гл. VIII и слѣд.).

3. Если до сихъ поръ апостолы ограничивали свою дѣятельность Іудеями и Самарянами, то теперь Петръ, при посѣщеніи всѣхъ общинъ Палестины, получилъ поводъ принять въ церковь жившаго въ Кесаріи римскаго сотника Корнилія и его семейство.

Призванный по этому случаю, по возвращеніи своемъ въ Іерусалимъ, къ отвѣту, Петръ оправдывалъ принятіе язычниковъ въ Церковь свидѣтельствомъ о сообщенномъ ему откровеніи (Дѣян. X, 1—18). Такъ открылось для дѣятельности апостоловъ совершенно новое, неизмѣримое поле,—обращеніе всѣхъ народовъ въ христіанство.

§ 27.

Распространеніе церкви между язычниками.

1. Согласно примѣру Петра, Евангеліе проповѣдывалось язычникамъ-же именно въ Антіохіи—въ Сиріи, куда для утвержденія новокрещенныхъ въ вѣрѣ іерусалимская община послала Варнаву.

Но особенно большое распространеніе проповѣди Евангелія между язычниками началось съ тѣхъ поръ, какъ въ апостола язычниковъ былъ призванъ не какимъ либо человѣкомъ, но непосредственно Самимъ Богомъ (Гал. I, 1), Савлъ, обращенный чудеснымъ образомъ чрезъ явленіе ему Воскресшаго во время путешествія въ Дамаскъ, предпринятаго для преслѣдованія тамошнихъ христіанъ.

Пробывши нѣкоторое время въ Дамаскѣ, онъ удалился въ Аравію; спустя три года ходилъ въ Іерусалимъ видѣть Петра, и потомъ оставался въ своемъ родномъ городѣ Тарсѣ до тѣхъ поръ, пока Варнава не пригласилъ его въ Антіохію—средоточіе христіанъ изъ язычниковъ. На нихъ обоихъ были возложены руки, и теперь они предприняли, въ началѣ въ сопровожденіи еще Марка, первое большое миссіонерское путешествіе между язычниками нѣсколькихъ малоазійскихъ областей.

Апостолъ язычниковъ, называвшійся отнынѣ не Савломъ болѣе, а Павломъ, изъ Антіохіи путешествовалъ еще два раза, отчасти въ сопровожденіи Луки, по Малой Азіи, Македоніи и Греціи, всюду утверждалъ въ вѣрѣ основанныя имъ общины и присоединялъ новыя. Послѣ третьяго путешествія взятый подъ стражу въ Іерусалимѣ, онъ былъ отправленъ въ Кесарію, гдѣ пробылъ въ заключеніи два года. Вслѣдствіе апелляціи къ императору, его, какъ римскаго гражданина, послали въ Римъ, гдѣ онъ снова подъ стражею, впродолженіе двухъ лѣтъ, могъ дѣйствовать, хотя и не съ полною свободою, для распространенія Евангелія (Дѣян. XIII—XXVIII гл.).

Выпущенный потомъ на свободу, Павелъ вѣроятно проникнулъ съ проповѣдію Евангелія даже въ Испанію, и наконецъ во второй разъ взятый подъ стражу въ Римѣ, при Неронѣ, въ 67 г. былъ обезглавленъ.

2. Такъ какъ христіане изъ Іудеевъ до разрушенія храма въ 70 г. обыкновенно соблюдали іудейскіе религіозные обычаи, то между многими изъ нихъ возникло ошибочное мнѣніе, будто соблюденіе іудейскаго закона необходимо для спасенія и что поэтому оно должно быть обязательнымъ и для христіанъ изъ язычниковъ.

Этотъ, поднятый въ Антіохіи, спорный вопросъ побудилъ тамошнюю общину послать Павла и Варнаву послѣ возвращенія ихъ изъ перваго миссіонерскаго путешествія, къ прочимъ апостоламъ въ Іерусалимъ съ просьбою разрѣшить споръ. Здѣсь, послѣ тщательнаго обсужденія вопроса всею общиной, сначала Петромъ было высказано, что не должно предписывать христіанамъ изъ язычниковъ соблюденіе Моисеева закона, затѣмъ Іаковомъ была предложена прибавка о томъ, чтобы христіане изъ язычниковъ (ради однообразія съ христіанами изъ Іудеевъ) держались нѣкоторыхъ поименно указанныхъ правилъ; въ этомъ смыслѣ апостолами, пресвитерами и всею общиной отъ имени Святаго Духа и былъ посланъ отвѣтъ христіанамъ въ Антіохію (Дѣян. XV, 1 и слѣд.).

Влѣдствіе отчета ап. Павла о своей доселѣшней дѣятельности и сопоставленія его ученія съ ученіемъ прочихъ, дѣйствовавшихъ между Іудеями, апостоловъ, послѣдніе признали Павла за того, кому отъ Бога ввѣрена проповѣдь Евангелія между язычниками, какъ

Петру между Іудеями. Поэтому они согласились между собою, чтобы и впредь ихъ дѣятельность распредѣлялась такимъ образомъ (Гал. II, 1 и слѣд.).

§ 28.

Происхожденіе новозавѣтныхъ писаній.

Для распространенія и утвержденія ученія Іисуса апостолы и ихъ спутники старались дѣйствовать какъ словомъ, такъ и письмомъ. Никто изъ нихъ не составилъ полнаго учебника о христіанской вѣрѣ, но по самымъ разнообразнымъ поводамъ и для различнѣйшихъ цѣлей нѣкоторые изъ нихъ изложили письменно для отдѣльныхъ лицъ, или для цѣлыхъ общинъ, то, что проповѣдывали устно.

Начало положилъ апостолъ Павелъ двумя посланіями къ Ѳессалоникійцамъ, написанными имъ еще во время его втораго путешествія. За ними послѣдовали написанныя во время третьяго путешествія посланіе къ Галатамъ, два посланія къ Коринѳянамъ и посланіе къ Римлянамъ, наиболѣе богатыя содержаніемъ и важныя изъ всѣхъ апостольскихъ посланій.

Затѣмъ Іаковъ Младшій, предстоятель іерусалимской общины, обратился предъ 62 г., въ которомъ онъ былъ осужденъ Синедріономъ на смерть, съ посланіемъ къ христіанамъ изъ Іудеевъ, живущимъ внѣ Палестины. Около этого же времени апостолъ Матѳей, пребывавшій пока въ Палестинѣ, уже написалъ свое, имѣющее въ виду Іудеевъ и христіанъ изъ Іудеевъ, Евангеліе, въ которомъ изложеніемъ жизни и ученій Іисуса онъ старался доказать, что Іисусъ есть обѣщанный въ Ветхомъ Завѣтѣ Мессія.

Во время римскихъ узъ, вѣроятно между 61 и 63 годами, Павелъ написалъ посланіе къ общинамъ въ Ефесѣ и Колоссахъ, равно какъ къ одному христіанину послѣдней общины, по имени Филимону, а къ концу этихъ узъ—посланіе къ Филиппійцамъ. Одновременно съ этимъ вѣроятно, и его спутникъ Лука составилъ Евангеліе и, какъ продолженіе Евангелія, Дѣянія Апостоловъ прежде всего для извѣстнаго Ѳео-

фила, которому онъ, въ духѣ и подъ вліяніемъ апостола Павла, изложилъ христіанское ученіе, какъ предназначенное и для язычниковъ. Подобнымъ образомъ появилось посланіе къ Евреямъ, которое имѣетъ цѣлію предохранить палестинскихъ христіанъ изъ Іудеевъ отъ возвращенія къ іудейству и которое вѣроятно было написано—скоро послѣ появленія писаній Луки—однимъ изъ учениковъ и по порученію апостола Павла.

Затѣмъ слѣдовали такъ называемыя пастырскія посланія, два къ Тимоѳею, оставленному Павломъ въ Ефесѣ для руководства малоазійскихъ общинъ, и одно къ Титу, котораго онъ поставилъ надъ церквами критскими. Вѣроятно въ это время и Петръ написалъ свои два посланія и Іуда обратился съ своимъ посланіемъ, какъ кажется, къ палестинскимъ христіанамъ изъ Іудеевъ.

Вѣроятно уже по смерти Петра ученикъ и спутникъ его Маркъ составилъ, ближайшимъ образомъ для римской общины, свое Евангеліе, въ которомъ онъ по своимъ воспоминаніямъ изложилъ слышанное отъ Петра о жизни и ученіи Іисуса.

Послѣднимъ изъ всѣхъ писалъ апостолъ Іоаннъ, который, насколько извѣстно, пережилъ прочихъ апостоловъ, и, умерши въ Ефесѣ въ началѣ уже 2-го в., захватываетъ даже послѣ-апостольскій вѣкъ. Въ Апокалипсисѣ онъ изложилъ видѣнія, которыя имѣлъ въ заточеніи на островѣ Патмосѣ и которыя относятся къ побѣдѣ христіанства надъ іудействомъ и язычествомъ, равно какъ ко второму пришествію Христа и обновленію всего міра. Къ концу перваго вѣка онъ написалъ свое Евангеліе, въ которомъ, въ противоположность первымъ тремъ Евангеліямъ, изображавшимъ Христа болѣе чудотворцемъ и нравоучителемъ, онъ изложилъ главнымъ образомъ тѣ рѣчи Іисуса, которыя имѣютъ предметомъ существо Бога, отношеніе Божественныхъ лицъ между Собою и къ искупленію людей. Эти-же ученія раскрываетъ Іоаннъ въ своихъ трехъ посланіяхъ, особенно въ первомъ, которое онъ послалъ, вѣроятно вмѣстѣ съ своимъ Евангеліемъ, въ видѣ письма при послѣднемъ. Оба писанія имѣли цѣлію противопоставленіе ис-

тиннаго христіанскаго знанія возникавшимъ уже тогда въ Малой Азіи ложнымъ ученіямъ.

§ 29.

Ученіе апостоловъ вообще.

1. Призваніе апостоловъ ограничивалось распространеніемъ между людьми сообщеннаго Христомъ послѣдняго и высшаго откровенія.

а) Они не имѣли полномочія ни прибавлять къ нему что-либо, ни убавлять. Даже сошествіе на нихъ Святаго Духа должно было не увеличить сообщенный имъ уже матеріалъ ученія, а только даровать ихъ уму способность понять ученія Іисуса глубже и точнѣе, чѣмъ какъ они были способны на это до сихъ поръ, а ихъ сердцу—силу проповѣдывать это ученіе вопреки всѣмъ препятствіямъ и даже стоять за него своею жизнію. Поэтому ученіе апостоловъ по содержанію вполнѣ согласно съ ученіемъ Іисуса.

б) По формѣ ученіе апостоловъ отличается отъ ученія Іисуса тѣмъ, что Іисусъ возвѣщалъ откровеніе непосредственно, какъ такое, которое Онъ Самъ видѣлъ и слышалъ (Іоан. III, 11; VIII, 38; XV, 15 и слѣд.), а апостолы какъ нѣчто такое, что они узнали только по свидѣтельству другаго. Поэтому апостолы стараются то доказать свои ученія изъ Ветхаго Завѣта или изъ разума, то съ помощію дарованныхъ имъ благодатныхъ даровъ проникать въ глубину этихъ ученій и примѣнять ихъ къ практически-христіанской жизни.

2. Вслѣдствіе религіознаго дѣленія тогдашняго міра на іудеевъ и язычниковъ христіанское ученіе должно было, не подвергаясь однакожъ измѣненію, преподаваться въ видахъ двоякаго рода: для іудеевъ и для язычниковъ.

а) Предъ лицемъ іудеевъ, главными апостолами коихъ являются Петръ, Іаковъ Младшій и Іоаннъ, нужны были доказательства того, что Іисусъ есть обѣтованный Мессія, что ветхозавѣтное ученіе и домостроительство спасенія не разрушены Имъ, но исполнены. Этой же цѣли служили также Евангеліе Матѳея и Апокалипсисъ Іоанна.

Язычникамъ нужно было доказывать, что христіанское ученіе есть единственное средство къ освобожденію совѣсти отъ гнетущаго сознанія грѣховъ и къ полученію силы для праведной жизни и слѣдовательно для спасенія. Въ этомъ направленіи дѣйствовалъ именно Павелъ со своими спутниками и этому же направленію служатъ кромѣ Павловыхъ посланій Евангеліе Луки и его-же Дѣянія Апостоловъ.

§ 30.

Ученіе апостоловъ о существѣ Божіемъ.

1. О бытіи Божіемъ всякій человѣкъ, по ученію апостола Павла (Рим. I, 19 и слѣд.), можетъ знать изъ дѣлъ Его всемогущества. О Немъ—всемогущемъ Творцѣ и Хранителѣ неба и земли, невидимо объемлющемъ всякаго, поелику въ Немъ, какъ вездѣсущемъ, все живетъ, движется и существуетъ, благовѣствовалъ Павелъ Аѳинянамъ, какъ о „невѣдомомъ Богѣ“, Котораго они искали (Дѣян. XVII, 22 и слѣд.). Этотъ живой, личный Богъ, по ученію апостоловъ, какъ и по ученію Іисуса, является вѣчнымъ, безконечнымъ, всеблагимъ, всесвятымъ и праведнымъ.

2. Апостолы учатъ равнымъ образомъ и о томъ, что въ Божествѣ не одно Лицо.

а) Они говорятъ объ Отцѣ, Сынѣ, Котораго Іоаннъ (I, 1 и слѣд.) называетъ также Словомъ, и особенно часто о Духѣ Святомъ. Сіи три Лица они именуютъ иногда одно подлѣ другаго, какъ равныя между собою. *Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ-же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ-же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ-же, производящій все во всѣхъ*“ (1 Кор. XII, 4 и слѣд.). *Благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общеніе Св. Духа со всѣми вами* (2 Кор. XIII, 13).

Іоаннъ учитъ о Словѣ, что Оно было отъ вѣчности; существовало отлично отъ Отца, но однако-же единосущно Ему. Духа Святаго апостолы называютъ Духомъ также Божіимъ, Духомъ Отца или Духомъ Христа, т. е. Сына (Рим. VIII, 9; Гал. IV, 6; Филипп. I, 19; 1 Петр. I, 11).

Этимъ свидѣтельствуется, что одно и тоже божественное существо раскрывается, какъ Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, и Духъ Святый есть какъ Духъ Отца, такъ и Духъ Сына, т. е. единосущенъ какъ Отцу, такъ и Сыну, поелику существо Отца есть также существо Сына.

б) Сыну или Слову апостолы приписываютъ божественную дѣятельность во-внѣ, въ твореніи міра и въ искупленіи людей, а также въ просвѣщеніи ихъ въ до-христіанское время. *Все произошло чрезъ Него* (Слово,) *и безъ Него не начало быть ничто, что произошло. Въ немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣковъ. И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его.—Былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ. Въ мірѣ былъ, и міръ произошелъ чрезъ Него, и міръ Его не позналъ.—И Слово стало плотію, и обитало съ нами* (Іоан. I, 3 и слѣд., 9 и слѣд., 14). *У насъ одинъ Богъ Отецъ, изъ Котораго все, и мы для Него, и одинъ Господь Іисусъ Христосъ, Которымъ все, и мы Имъ* (1 Кор. VIII, 6).

в) Духу Святому апостолы приписываютъ божественную дѣятельность послѣ вознесенія Христа на небо, просвѣщающую людей и облагодатствующую ихъ. Какъ Духъ Святый сошелъ на апостоловъ, такъ сходитъ Онъ и на всѣхъ христіанъ, хотя инымъ и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ опять различнымъ образомъ (Дѣян. II, 4 и слѣд.; VIII, 15 и слѣд.; X, 44 и слѣд.). Онъ сообщаетъ всѣ дары, необходимые для спасенія какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всѣхъ въ совокупности (1 Кор. XII, 4). Особенно исполняетъ и руководитъ Онъ тѣхъ, которыми Богъ пользуется какъ орудіями для совершенія дѣла спасенія (Дѣян. VIII, 29; XI, 28; XVI, 6). Но Онъ-же, просвѣщая, возбуждая и освящая человѣка, дѣйствуетъ непосредственно въ сердцѣ его, какъ органъ, чрезъ который Христосъ дѣйствуетъ. Поэтому и говорится въ посланіи къ Римлянамъ (VIII, 9): Духъ Божій или Духъ Христовъ живетъ въ истинномъ христіанинѣ; 1 Кор. II, 10: *Намъ Богъ открылъ Духомъ своимъ: ибо Духъ все проницаетъ, и глубины Божіи;* Гал. IV, 6: *Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына*

своего; Рим. VIII, 26: *Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными.*

§ 31.

Ученіе апостоловъ о высшемъ духовномъ мірѣ.

1. Согласно не только съ Ветхимъ Завѣтомъ, но и съ тогдашнимъ іудейскимъ преданіемъ, апостолы признавали существованіе безплотныхъ духовъ.

а) Они давали имъ разныя имена, которыя частію были вѣроятно однозначущими, частію выражали ихъ различное положеніе или дѣятельность. Такъ ап. Павелъ въ посл. къ Римлянамъ (VIII. 38) упоминаетъ объ *Ангелахъ и Началахъ*, въ посл. къ Ефесянамъ (I, 21) и Колоссянамъ (I, 16) о *Началахъ, Властяхъ, Силахъ, Господствахъ, Престолахъ.*

б) Этимъ Ангеламъ приписываются различнаго рода служенія для спасенія людей. Чрезъ ихъ посредство данъ Моисеевъ законъ (Дѣян. VII, 53; Гал. III, 19; Евр. II, 2), также какъ и другія откровенія (Апокал. I, 1). Чудесныя событія, какъ напримѣръ, освобожденіе ап. Петра изъ темницы, признавалось дѣломъ Ангеловъ (Дѣян. XII, 7 и слѣд.). Воителемъ противъ злыхъ духовъ, согласно съ обычнымъ у Іудеевъ образнымъ способомъ представленія, является Михаилъ (Іуд. 9, Апок. XII, 7 и слѣд.). Но въ посл. къ Евреямъ (I. 14) говорится вообще: *Не вся-ли они* (Ангелы) *суть служебные духи, посылаемые на служеніе для тѣхъ, которые имѣютъ наслѣдовать спасеніе.*

в) Поелику же ученіе объ Ангелахъ дало поводъ ко многимъ неосновательнымъ, а частію и совершенно ложнымъ баснямъ, то Павелъ (Кол. II, 18 и слѣд.) дѣлаетъ такое предостереженіе: *Никто да не обольщаетъ васъ самовольнымъ смиренномудріемъ и служеніемъ Ангеловъ, вторгаясь въ то, чего не видѣлъ, безразсудно надмѣваясь плотскимъ своимъ умомъ, и не держась Главы, отъ которой все тѣло, составами и связями будучи соединяемо и скрѣпляемо, растетъ возрастомъ Божіимъ.*

2. Соотвѣтственно іудейскому преданію, апостолы знаютъ также о падшихъ духахъ, которыхъ они

называютъ демонами, а въ единственномъ числѣ— діяволомъ или сатаной.

а) Часть Ангеловъ—говорится во 2-мъ посл. Петра (II, 4) и посл. Іуды (ст. 6), не сохранила своего преимущественнаго положенія, но оставила свое мѣсто и согрѣшила. За то она низвергнута въ адъ и соблюдается для имѣющаго быть нѣкогда суда. Съ другой стороны Павелъ указываетъ на гордость, какъ на грѣхъ діявола (1 Тим. III, 6). Въ апостольскихъ посланіяхъ говорится также то о множествѣ злыхъ духовъ или демоновъ, то—въ единственномъ числѣ—о діяволѣ или сатанѣ.

б) Послѣдній представляется именно, какъ соблазнитель людей ко грѣху (1 Кор. VII, 5; 2 Кор. II, 11; Ефес. IV, 27; 1 Өесс. III, 5; 2 Тим. II, 26; Іак. IV, 7; 1 Петр. V, 8). Онъ является представителемъ грѣховности, какъ бы личнымъ началомъ зла, и грѣшные люди называются его приверженцами и дѣтьми (1 Іоан. II, 13 и слѣд.; III 8. 10. 12; Апок. II, 9. 13; III 9). Посему-то Павелъ и называетъ языческое идолопоклонство почитаніемъ демоновъ (1 Кор. X, 20; ср. Апок. IX, 20); посему-же и гоненіе римской всемірной власти на христіанство возводится къ діаволу (Апок. XIII, 2).

Діаволъ-же, по Апостолу (2 Кор. IV, 4), ослѣпилъ умы невѣрующихъ, чтобы они не достигли познанія Евангелія. А чтобы ввесть людей въ заблужденіе, онъ представляетъ имъ злое, какъ нѣчто доброе, принимаетъ видъ ангела свѣта (2 Кор. XI, 14).

Все, противное добру, задерживающее его и препятствующее ему, приписывается сатанѣ или его ангеламъ, злымъ духамъ, какъ послѣдней причинѣ (2 Кор. XII, 7; 1 Өесс. II, 18; Апок. II, 10). Образно онъ представляется д[illegible] существомъ, постоянно обвиняющимъ предъ Богомъ людей въ ихъ грѣхахъ (Апок. XII, 10).

в) Мѣстопребываніе злыхъ духовъ называется обыкновенно адомъ; вмѣстѣ съ тѣмъ діаволъ, какъ владыка „вѣка", противостоящаго царству Божію, называется „богомъ вѣка" (2 Кор. IV, 4), и соотвѣтственно тогдашнему іудейскому представленію мѣстопребываніе демоновъ указывается также въ воздухѣ, въ пространствѣ между небомъ и землею. По этой причинѣ діаволъ называется *княземъ, господ-*

ствующимъ въ воздухѣ (Ефес. II, 2), а въ посл. къ Ефесянамъ VI, 12 говорится: *наша брань не противъ крови и плоти, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ міроправителей тмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесныхъ.*

§ 32.

Ученіе апостоловъ о неискупленномъ человѣчествѣ.

1. Всѣ люди происходятъ отъ одной четы и суть существа, состоящія изъ духа и тѣла.

а) *Богъ*—такъ училъ ап. Павелъ въ Аѳинахъ (Дѣян. XVII, 26 — 27) — *отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческій, для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ-ли Его, и не найдутъ-ли.*

б) Тамъ-же Павелъ, имѣя въ виду духовную сторону человѣка, называетъ его принадлежащимъ къ *роду Божію;* и въ посланіи къ Евреямъ (XII, 9.) родители называются виновниками тѣлъ, а Богъ—Отцомъ духовъ. Но, по тогдашнему образу воззрѣнія, тѣло, душа и духъ ставились въ понятіяхъ также и другъ подлѣ друга (какъ напр. 1 Ѳесс. V, 23; Евр. IV, 12), причемъ понятія души и духа не различались съ опредѣленностію одно отъ другаго.

2. Чрезъ Адама, своего праотца, весь человѣческій родъ подвергся господству грѣха и смерти.

а) *Какъ одимъ человѣкомъ,* учитъ ап. Павелъ (Рим. V. 12.) *грѣхъ вошелъ въ міръ, и грѣхомъ смерть; такъ и смерть перешла во всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили.* Вслѣдъ за симъ Апостолъ прямо замѣчаетъ, что онъ разумѣетъ это не о личныхъ грѣхахъ, совершаемыхъ по примѣру Адама, потому что смерть, наказаніе за грѣхъ, перешла на всѣхъ, независимо отъ личныхъ прегрѣшеній. Слѣдовательно онъ можетъ разумѣть только грѣховное состояніе, въ которое Адамъ повергъ себя самого и все свое потомство.

б) Соотвѣтственно этому (1 Кор. XV, 21 и слѣд.) Адама, повергшаго все человѣчество въ состояніе порчи, онъ противополагаетъ по-

вому родоначальнику, Христу, Который искупляетъ человѣчество: *Какъ смерть чрезъ человѣка, такъ чрезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ*.

в) Грѣховное состояніе неискупленнаго человѣка Павелъ подробно описываетъ въ посланіи къ Римлянамъ VII, 14 и слѣд.: *Я плотянъ, проданъ грѣху. Ибо не понимаю, что дѣлаю: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, то есть, въ плоти моей, доброе: потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу... По внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ*. Грѣховное состояніе человѣка открывается поэтому въ нечистыхъ пожеланіяхъ или злыхъ похотяхъ, которымъ человѣкъ безъ благодати не можетъ противостоять.

§ 33.

Ученіе апостоловъ о Лицѣ Христа.

1. Христосъ—безгрѣшный человѣкъ. Отъ грѣховности, возобладавшей надъ всѣмъ человѣчествомъ, долженъ былъ освободить его Іисусъ, Мессія. Самъ Онъ, отъ рожденія до смерти, велъ чисто человѣческую жизнь, кромѣ грѣха. Посему въ посл. къ Евреямъ (IV, 15) и говорится о Немъ, что Онъ, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха; и въ посл. къ Римлянамъ (VIII, 3) Павелъ говоритъ, что Богъ послалъ Сына Своего въ подобіи плоти грѣховной. Этимъ свидѣтельствуется, что Христосъ былъ совершенно безгрѣшнымъ человѣкомъ. Эта безгрѣшность имѣла свое основаніе въ томъ, что Христосъ рожденъ не обыкновеннымъ путемъ, не былъ естественнымъ потомкомъ Адама, но Самъ былъ новымъ родоначальникомъ человѣческаго рода.

2. Христосъ—истинный Сынъ Божій.

а) Изобразивъ божественность Слова, Іоаннъ учитъ (I, 14): *И*

Слово стало плотію. И Павелъ въ посланіи къ Галатамъ IV, 4: „*Когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего* (Единороднаго), *Который родился отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ.* Вообще та истина, что Христосъ есть Сынъ Божій, составляла основаніе и главное содержаніе всей апостольской проповѣди. Такъ въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (IX, 20) разсказывается о Павлѣ, что онъ тотчасъ послѣ своего обращенія сталъ проповѣдывать въ синагогахъ объ Іисусѣ, что *Онъ есть Сынъ Божій.*

б) Посему Христосъ называется также (2 Кор. IV, 4) *образомъ Бога,* въ лицѣ Котораго (Христа) сіяетъ слава Божія (ст. 6). Въ посл. къ Колоссянамъ (I, 15 и слѣд.) о Немъ говорится: *Онъ есть образъ Бога невидимаго, рожденный прежде всякой твари. Ибо Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы-ли, господства-ли, начальства-ли, власти-ли—все Имъ и для Него создано. И Онъ есть прежде всего, и все Имъ стоитъ.*

Въ послѣдніе дни сіи—говорится въ посланіи къ Евреямъ (I, 2 и слѣд.)—*Богъ говорилъ намъ въ Сынѣ, Котораго поставилъ наслѣдникомъ всего, чрезъ Котораго и вѣки сотворилъ. Сей, будучи сіяніе славы и образъ ѵпостаси Его, и держа все словомъ силы Своей, совершивъ Собою очищеніе грѣховъ нашихъ, возсѣлъ одесную* (престола) *величія на высотѣ, будучи столько превосходнѣе Ангеловъ, сколько славнѣйшее предъ ними наслѣдовалъ имя. Ибо кому когда изъ Ангеловъ сказалъ Богъ: Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя.* И еще: *Я буду Ему Отцемъ, и онъ будетъ Мнѣ Сыномъ* (Псал. II, 7; 2 Цар. VII, 14). *Также, когда вводитъ Первороднаго во вселенную говоритъ: и да поклонятся Ему всѣ Ангелы Божіи* (Псал. XCVI, 7). *Объ Ангелахъ сказано: Ты творишъ Ангеловъ своихъ духами, и служителей своихъ пламенѣющимъ огнемъ* (Псал. CIII, 4). А о Сынѣ: *престолъ Твой, Боже, во вѣкъ вѣка; жезлъ царствія Твоего жезлъ правоты. Ты возлюбилъ правду, и возненавидѣлъ беззаконіе: посему помазалъ Тебя, Боже, Богъ Твой елеемъ радости преимущественно предъ соучастниками Твоими* (Псал. XLIV,

7. 8). И: *въ началѣ Ты, Господи, основалъ землю, и небеса суть дѣло рукъ Твоихъ. Они погибнутъ, а Ты пребываешь, и всѣ обветшаютъ, какъ риза, и какъ одежду свернешь ихъ, и измѣнятся: но Ты тотъ-же, и лѣта Твои не кончатся* (Псал. CI, 26, 28). *Кому когда изъ Ангеловъ сказалъ Богъ: сѣди одесную Меня, доколѣ положу враговъ Твоихъ въ подножіе ногъ Твоихъ* (Псал. CIX, 1).

в) Что чрезъ наименованіе Христа Сыномъ Божіимъ Ему приписывается именно божественное существо, это съ ясностію открывается, съ одной стороны, изъ апостольскаго ученія о Святой Троицѣ, съ другой—изъ опредѣленныхъ прямыхъ изреченій апостоловъ. Такъ св. Павелъ говоритъ въ посл. къ Римлянамъ (IX, 5): *отъ нихъ* (Іудеевъ) *Христосъ по плоти, сущій надъ всѣмъ Богъ, благословенный во вѣки.* Въ посл. къ Колоссянамъ (II, 9): *въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно.* Въ посланіи къ Титу (II, 10; III, 4) апостолъ называетъ Искупителя *Богомъ;* тамъ-же (въ гл. II, ст. 13) онъ называетъ Христа *великимъ Богомъ и Спасителемъ.* Точно также въ 1 посл. Іоанна (V, 20) Христосъ называется *истиннымъ Богомъ и вѣчною жизнію.*

3. Но не смотря на единосущіе (Сына) со Отцомъ, апостолы иногда употребляютъ о Христѣ выраженія, которыя повидимому заключаютъ въ себѣ понятія подчиненія. Этимъ они выражаютъ или то, что Сынъ Свое существо имѣетъ отъ Отца, или то, что Онъ, впродолженіе Своего пребыванія на землѣ въ образѣ человѣка, уничижился и потому являлся меньшимъ, чѣмъ Отецъ.

а) Такъ Петръ въ Дѣян. Апостольскихъ (II, 22) говоритъ, что Богъ творилъ чудеса чрезъ человѣка Іисуса изъ Назарета и Его Самого воскресилъ изъ мертвыхъ. Послѣднее именно говорится очень часто (Дѣян. III, 13, 26; IV, 10; V, 30. Рим. IV, 24; VII, 4; VIII, 11; X, 9. 1 Кор. VI, 14; XV, 15; Ефес. I, 20) вмѣсто того, что Онъ (Іисусъ), какъ говорится въ посл. къ Римлянамъ (I, 4), открылся Сыномъ Божіимъ въ силѣ чрезъ свое собственное воскресеніе изъ мертвыхъ. Въ томъ-же смыслѣ говорится

въ Дѣян. (II, 36), что Богъ сдѣлалъ Его Господомъ и Мессіею, и въ посл. къ Ефесянамъ (I, 20), что Богъ посадилъ Его одесную Себя на небесахъ, т. е. прославилъ послѣ смерти.

б) Въ отношеніи къ Его воплощенію Христосъ называется также (Дѣян. IV, 27. 30) *Святымъ Отрокомъ Божіимъ*. Въ Дѣян. (X, 38) Петръ говоритъ о Немъ: *Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ Іисуса изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя всѣхъ, обладаемыхъ діаволомъ; потому что Богъ былъ съ Нимъ*. Въ 1 посл. къ Коринѳянамъ (XI, 3) Павелъ называетъ Бога *главою Христа*, и въ XV, 28 ст. пишетъ: *когда все покоритъ Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ.*

в) Видимое уничиженіе Сына Божія чрезъ вочеловѣченіе Павелъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ (2 Кор. VIII, 9): *Онъ* (Іисусъ Христосъ), *будучи богатъ, обнищалъ ради васъ, дабы вы обогатились Его нищетою.* И еще обстоятельнѣе въ посл. къ Филипп. II, 6 и слѣд.: *Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ, и по виду ставъ какъ человѣкъ; смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Богъ превознесъ Его, и далъ Ему имя выше всякаго имени; дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца.* Въ томъ-же смыслѣ Павелъ пишетъ (1 Тим. II, 5): *Единъ Богъ, единъ и посредникъ между человѣками и Богомъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ.*

Въ непосредственной связи съ приведеннымъ выше ученіемъ о безконечномъ превосходствѣ Сына Божія предъ ангелами находятся слѣдующія слова апостола относительно вочеловѣченія (Евр. II, 9 и слѣд.): *Видимъ, что за претерпѣніе смерти увѣнчанъ славою и честію Іисусъ, Который не много былъ униженъ предъ ангелами, дабы Ему, по благодати Божіей, вкусить смерть за всѣхъ. Ибо надлежало, чтобы Тотъ, для Котораго все, и отъ Котораго все, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, вождя спа-*

сенія ихъ, совершилъ чрезъ страданіе. Ибо и освящающій и освящаемые, всѣ отъ Единаго; по сей причинѣ Онъ не стыдится называть ихъ братіями, говоря: Возвѣщу имя Твое братіямъ Моимъ, посреди церкви воспою Тебя (Псал. XXI, 23). И еще: *се, Я и дѣти, которыхъ далъ Мнѣ Богъ* (Ис. VIII, 18). *Поелику-же дѣти причастны плоти и крови, то и Онъ также воспринялъ оныя, дабы смертію лишить силы имѣющаго державу смерти, то есть діавола, и избавить тѣхъ, которые отъ страха смерти, чрезъ всю жизнь, были подвержены рабству. Ибо не ангеловъ воспріемлетъ Онъ, но воспріемлетъ сѣмя Авраамово. Посему Онъ долженъ былъ во всемъ уподобиться братіямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ, для умилостивленія за грѣхи народа. Ибо какъ Самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь.*

§ 34.

Ученіе апостоловъ о дѣлѣ искупленія, совершеннаго Христомъ.

1. Дѣло искупленія, которое совершилъ вочеловѣчившійся Сынъ Божій, состояло въ томъ, что Онъ своимъ послушаніемъ волѣ небеснаго Отца даже до смерти на крестѣ уничтожилъ весь долгъ за грѣхи человѣческаго рода и своимъ воскресеніемъ изъ мертвыхъ ввелъ человѣчество — въ противоположность прежнему грѣховному состоянію — въ новую благодатную жизнь, которая завершится въ прославленіи за гробомъ.

а) *Живите въ любви*—пишетъ Павелъ (Ефес. V, 2)—*какъ и Христосъ возлюбилъ насъ, и предалъ Себя за насъ въ приношеніе и жертву Богу, въ благоуханіе пріятное*. 1 Тим. II, 6: *Христосъ предалъ Себя для искупленія всѣхъ*. 2 Кор. V, 21: *Незнавшаго грѣха Онъ* (Богъ) *сдѣлалъ для насъ жертвою за грѣхъ, чтобы мы въ Немъ сдѣлались праведными предъ Богомъ*". Гал. I, 4: *Іисусъ Христосъ отдалъ Себя Самого за грѣхи наши, чтобы избавить насъ отъ настоящаго вѣка лукаваго*. Ефес. I, 7:

Въ Немъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его, прощеніе грѣховъ. Тит. II, 14: *Онъ далъ Себя за Насъ, чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія, и очистить Себѣ народъ особенный, ревностный къ добрымъ дѣламъ.*

б) Этимъ уже намѣчается и дальнѣйшая мысль, что искупленіе состоитъ не только въ умилостивленіи за всю вину человѣчества, но также во введеніи въ новую, праведную и святую жизнь, которая такъ-же неразрывно связана съ уничтоженіемъ грѣха, какъ необходимо должно было слѣдовать воскресеніе за смертію Христовою. Посему Павелъ говоритъ (Римл. IV, 25): *Онъ* (Іисусъ) *преданъ за грѣхи наши, и воскресъ для оправданія нашего.*

в) Какъ прославленіе Христа продолжается въ той жизни, такъ и наше искупленіе вполнѣ оканчивается только съ прославленіемъ въ будущей жизни, по слову апостола (Ефес. II, 5 и слѣд.): *Насъ, мертвыхъ по преступленіямъ, оживотворилъ со Христомъ, (благодатію вы спасены): И воскресилъ съ Нимъ, и посадилъ на небесахъ во Христѣ Іисусѣ, дабы явить въ грядущихъ вѣкахъ преизобильное богатство благодати своей въ благости къ намъ во Іисусѣ Христѣ.*

2. Если крестною смертію Христа уничтоженъ долгъ людей, и воскресеніемъ положено основаніе новой жизни, а вознесеніемъ на небо дано основаніе надеждѣ на имѣющее нѣкогда быть прославленіе, „то Христосъ сѣдитъ теперь одесную Отца“, т. е. принимаетъ участіе въ Его божественной славѣ и власти, частію въ награду за Свое добровольное самоотверженіе на землѣ, частію для того, чтобы быть постояннымъ посредникомъ и ходатаемъ за людей предъ Богомъ въ силу Своихъ заслугъ, пріобрѣтенныхъ чрезъ воплощеніе. Въ этомъ смыслѣ Петръ говоритъ (Дѣян. V, 31): *Его* (Іисуса) *возвысилъ Богъ десницею Своею въ Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяніе и прощеніе грѣховъ.* И Павелъ (Рим. VIII, 34): *Христосъ Іисусъ умеръ, но и воскресъ: Онъ и одесную Бога, Онъ и ходатайствуетъ за насъ.* Также и Іоаннъ (1 Іоан. II, 1): *Если бы кто согрѣшилъ, то мы имѣемъ Ходатая предъ Отцемъ, Іисуса*

Христа, Праведника. Онъ есть умилостивленіе за грѣхи наши, и не только за наши, но и за грѣхи всего міра.

Особенно часто и обстоятельно раскрывается эта мысль въ посланіи къ Евреямъ. Тамъ Христосъ по вознесеніи на небо изображается какъ первосвященникъ, который безпрерывно приноситъ Богу, въ умилостивленіе за грѣхи міра, заслуги своей искупительной жертвы. *Христосъ* — говорится тамъ (IX, 11 и слѣд.)—*Первосвященникъ будущихъ благъ, пришедши съ большею и совершеннѣйшею скиніею, нерукотворенною, то есть, не таковаго устроенія, и не съ кровію козловъ и тельцевъ, но съ Своею кровію, однажды вошелъ во святилище, и пріобрѣлъ вѣчное искупленіе.— Христосъ вошелъ не въ рукотворенное святилище, по образу истиннаго устроенное, но въ самое небо, чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лице Божіе, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, какъ первосвященникъ входитъ въ святилище каждогодно съ чужою кровію; иначе надлежало-бы Ему многократно страдать отъ начала міра. Онъ-же единожды, къ концу вѣковъ, явился для уничтоженія грѣха жертвою Своею.* Евр. X, 12, 14: *Онъ, принесши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога. — Ибо Онъ однимъ приношеніемъ навсегда сдѣлалъ совершенными освящаемыхъ.* И опять (VII, 24—25): *А Сей, поелику пребываетъ вѣчно, имѣетъ и священство непреходящее. Посему и можетъ всегда спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу, будучи всегда живъ, чтобы ходатайствовать за нихъ.* Наконецъ (въ гл. VII, 1—2): *Главное-же въ томъ, о чемъ говоримъ, есть то: мы имѣемъ такого Первосвященника, Который возсѣлъ одесную престола величія на небесахъ, и есть священнодѣйствователь святилища и скиніи истинной, которую воздвигъ Господь, а не человѣкъ.*

§ 35.

Ученіе апостоловъ объ усвоеніи дѣла искупленія.

1. Христосъ совершилъ искупленіе всѣхъ людей. а) *Спаситель*—говоритъ Павелъ (1 Тим. II, 4)—*хочетъ,*

чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія истины. Далѣе апостолы настойчиво выражаютъ мысль, что Христосъ умеръ за всѣхъ людей, что умилостивительная жертва была принесена за грѣхи всего міра (Рим. VIII, 32. Тим. II, 6. 1 Іоан. II, 2).

б) Но люди не тотчасъ становятся причастными плодовъ дѣла искупленія; напротивъ, какъ свободныя, нравственныя существа, которыхъ нельзя противъ ихъ воли изъ одного душевнаго состоянія перевести въ другое, они должны усвоять себѣ эти плоды. Усвоеніе совершается совмѣстнымъ дѣйствованіемъ божественной благодати и человѣческой свободы.

2. Что человѣкъ, для совершенія всего добраго, имѣетъ нужду въ благодати Божіей, какъ при началѣ, такъ и при выполненіи и совершеніи дѣла своего спасенія, это—ученіе апостоловъ, къ которому они постоянно возвращаются (1 Кор. XII, 3; 2 Кор. IV, 7; Ефес. II, 8 и слѣд.; Филипп. I, 6; II, 13; IV, 13; 1 Ѳесс. V, 24; 2 Тим. II, 25; Тит. III, 5; Іак. I, 17; 1 Петр. I, 5). Такимъ образомъ человѣкъ не пришелъ бы самъ ни къ чему доброму, еслибы не умилосердился надъ нимъ Богъ и не велъ бы его къ этой цѣли. Такое божественное руководство въ дѣлѣ спасенія отдѣльнаго человѣка имѣетъ столь рѣшающее значеніе, что это дѣло апостолы относятъ къ благодати, какъ къ послѣдней причинѣ.

а) Такъ о слушателяхъ Павла въ Антіохіи Писидійской говорится (Дѣян. XIII, 48) слѣдующее: *они увѣровали всѣ, которые были предуставлены къ вѣчной жизни.* Вѣрующіе часто называются у апостоловъ избранными, т. е. выдѣленными Богомъ изъ всего человѣчества для вѣчнаго блаженства. Въ посл. къ Ефесянамъ I, 4—5 говорится: *Онъ* (Богъ) *избралъ насъ въ Немъ* (Іисусѣ Христѣ) *прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей.* 2 Тим. I, 9: *Онъ* (Богъ) *спасъ насъ и призвалъ званіемъ святымъ, не по дѣламъ нашимъ, но по Своему изволенію и благодати, данной намъ во Христѣ Іисусѣ прежде вѣковыхъ временъ.*

Подробно-же пишетъ объ этомъ Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ

(VIII, 28—30): *Мы знаемъ, что любящимъ Бога, призваннымъ по Его изволенію, все содѣйствуетъ ко благу. Ибо кого Онъ предузналъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, дабы Онъ былъ перворожденнымъ между многими братіями. А кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ.*

б) Если здѣсь апостолъ говоритъ обо всемъ, что̀ дѣлаетъ Богъ для спасенія избранныхъ, не указывая собственно на причину самаго избранія, то въ Римл. IX, 10 и слѣд. онъ, повидимому, указываетъ единственно и исключительно на волю Божію, какъ на причину избранія, оставляя безъ вниманія дѣятельность человѣка: *Ревекка зачала въ одно время двухъ сыновъ отъ Исаака, отца нашего. Когда они еще не родились, и не сдѣлали ничего добраго, или худаго, (дабы изволеніе Божіе въ избраніи происходило, не отъ дѣлъ, но отъ Призывающаго), сказано было ей: большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго* (Быт. XXV, 23), *какъ и написано: Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ* (Мал. I, 2). *Что-же скажемъ? Неужели неправда у Бога? Никакъ. Ибо Онъ говоритъ Моисею: Кого миловать, помилую; Кого жалѣть, пожалѣю* (Исх. XXXIII, 19). *Итакъ помилованіе зависитъ не отъ желающаго, и не отъ подвизающагося, но отъ Бога милующаго. Ибо Писаніе говоритъ Фараону: для того самаго Я и поставилъ тебя, чтобы показать надъ тобой силу Мою, и чтобы проповѣдано было имя Мое по всей землѣ* (Исх. IX, 16). *Итакъ кого хочетъ, милуетъ; а кого хочетъ, ожесточаетъ. Ты скажешь мнѣ: за что-же еще обвиняетъ? Ибо кто противустанетъ волѣ Его? А ты кто, человѣкъ, что споришь съ Богомъ? Издѣліе скажетъ-ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Не властенъ-ли горшечникъ надъ глиною, чтобы изъ той-же смѣси сдѣлать одинъ сосудъ для почетнаго употребленія, а другой для низкаго? Что-же, если Богъ, желая показать гнѣвъ и явить могущество Свое, съ великимъ долготерпѣніемъ щадилъ сосуды гнѣва, готовые къ погибели, дабы вмѣстѣ явить богатство славы Своей надъ сосудами милосердія, которые Онъ приготовилъ къ славѣ* и т. д.

При толкованіи этого мѣста нужно твердо помнить, что этими сильными словами Апостолъ пытается объяснить тотъ фактъ, что (христіанское) откровеніе, отвергнутое избраннымъ іудейскимъ народомъ, перешло къ народамъ языческимъ, и потому полагаетъ въ основаніе невысказанное предположеніе, что и отвергнутымъ была въ свое время предоставлена достаточная для ихъ спасенія мѣра благодати. Въ раздаяніи-же дальнѣйшей благодати Апостолъ, конечно, видитъ въ Богѣ самый свободный выборъ. Потому и говоритъ онъ въ посланіи къ Римлянамъ (XI, 5—6): *И въ нынѣшнее время, по избранію благодати, сохранился остатокъ. Но, если по благодати, то не по дѣламъ; иначе благодать не была бы уже благодатію.*

в) Что ожесточеніе происходитъ только отъ собственной вины человѣка, объ этомъ учитъ Павелъ также во 2 посл. къ Ѳессалоник. (II, 10 и слѣд.), гдѣ онъ говоритъ, что Антихристъ обманами вовлечетъ многихъ въ заблужденіе, *потому что они не приняли любви истины для своего спасенія. И за сіе пошлетъ имъ Богъ дѣйствіе заблужденія, такъ что они будутъ вѣрить лжи, да будутъ осуждены всѣ, невѣровавшіе истинѣ, но возлюбившіе неправду.* Еще яснѣе говорится въ посл. къ Евреямъ III, 13: *Наставляйте другъ друга каждый день, пока можно говорить: нынѣ, чтобы кто изъ васъ не ожесточился, обольстившись грѣхомъ.*

3. Хотя апостолы хотѣніе и исполненіе добраго приписываютъ божественной благодати, все-же она, по ихъ ученію, дѣйствуетъ только въ союзѣ съ человѣческою свободою.

а) Это уже предполагаютъ ихъ постоянныя увѣщанія—явить на дѣлѣ эту свободу въ нравственномъ образѣ жизни.

б) Если въ Римл. IX, 21 и слѣд. Павелъ сравниваетъ людей съ сосудами, которые безъ собственнаго соучастія дѣлаются тѣмъ, что они есть, то въ 2 Тим. II, 20 и слѣд. онъ, употребляя тотъ-же образъ, поставляетъ на видъ свободное человѣческое содѣйствіе: *Въ большомъ домѣ есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные; и одни въ почетномъ, другіе въ низкомъ употребленіи. Итакъ, кто будетъ чистъ отъ сего,*

тотъ будетъ сосудомъ въ чести, освященнымъ и благопотребнымъ Владыкѣ, годнымъ на всякое доброе дѣло. Далѣе, Дѣян. X, 4. 31 о сотникѣ кесарійскомъ Корниліѣ, который былъ прежде язычникомъ, разсказывается, что, во вниманіи къ его молитвамъ и милостынямъ, ему подана благодать призванія къ христіанству. Также Евр. VI, 10 о значеніи добрыхъ дѣлъ, какъ заслуги, говорится: *Не неправеденъ Богъ, чтобы забылъ дѣло ваше и трудъ любви, которую бы оказали во имя Его, послуживъ и служа святымъ. Приблизьтесь къ Богу,* въ томъ-же смыслѣ увѣщаваетъ Іаковъ (IV, 8), *и приблизится къ вамъ.*

в) 2 Петр. I, 10 христіане призываются *дѣлать твердымъ свое званіе и избраніе чрезъ христіанскій образъ жизни.* И 2 Іоан. ст. 8 говорится также: *Наблюдайте за собою, чтобы намъ не потерять того, надъ чѣмъ мы трудились, но чтобы получить полную награду.* Соотвѣтственно этому и Апокалип. III, 5 предполагается возможнымъ то, что имя призваннаго, за его грѣховную жизнь, можетъ быть изглажено изъ книги жизни.

4. Слѣдовательно благодать и свобода должны дѣйствовать вмѣстѣ, чтобы усвоить искупленіе отдѣльному человѣку. Это совершается тѣмъ, что человѣкъ „вѣруетъ“ во Христа. Согласно съ этимъ къ спасенію приводитъ *вѣра*, т. е. полная преданность всего человѣка Христу, Его ученію и Его дѣлу. Не будетъ причастнымъ искупленію лишь тотъ, кто противится, не отдается ему.

а) Это ученіе объ оправданіи или спасеніи человѣка чрезъ вѣру апостолы проповѣдуютъ повсюду. *Вѣрою*—говоритъ Петръ на апостольскомъ соборѣ (Дѣян. XV, 9)—*Богъ очистилъ сердца язычниковъ.* Равнымъ образомъ, при принятіи язычника Корнилія въ Церковь (Дѣян. X, 43): *О Немъ* (Іисусѣ) *всѣ пророки свидѣтельствуютъ, что всякій вѣрующій въ Него получитъ прощеніе грѣховъ именемъ Его.*

б) Съ особенной силой раскрываетъ это ученіе Павелъ, чтобы показать Іудеямъ, что соблюденіе закона Моисеева не можетъ привесть человѣка къ спасенію и что поэтому вѣра во Христа какъ для Іудеевъ, такъ и для язычниковъ, есть единственный путь ко

спасенію. Это ученіе подробно раскрываютъ, какъ свой главный предметъ, посланія къ Римлянамъ и Галатамъ, а также частію и посланіе къ Евреямъ. Всего короче оно выражено Римл. I, 16—17: *Благовѣствованіе Христово есть сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему, во первыхъ Іудею, потомъ и Еллину. Въ немъ открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру, какъ написано: праведный вѣрою живъ будетъ* (Аввак. II, 4). И гл. III, ст. 22: *Правда Божія чрезъ вѣру въ Іисуса Христа во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ.*

в) Если апостолъ Іаковъ (II, 14), повидимому въ противорѣчіи съ этимъ, говоритъ, что вѣра безъ дѣлъ не можетъ спасти человѣка, то онъ приэтомъ разумѣетъ подъ вѣрою простое принятіе извѣстныхъ истинъ, безъ нравственной преданности имъ (ст. 19), и свое ученіе поясняетъ, говоря, что вѣра безъ дѣлъ мертва сама по себѣ (ст. 17) и достигаетъ совершенства только чрезъ дѣла (ст. 22).

г) Въ этомъ смыслѣ и Павелъ объясняетъ необходимость дѣлъ (2 Кор. V, 10; IX, 8. 10. Гал. V, 6; VI, 8 и слѣд. Ефес. I, 15; II, 10; IV, 28. Филипп. IV, 8 и слѣд. Колос. I, 10. 1 Өесс. IV, 1 и слѣд. 2 Өесс. III, 6. 1 Тим. III, 10 и др.), т. е. соотвѣтствующаго вѣрѣ нравственнаго образа жизни, который неотдѣлимъ отъ истинной, живой вѣры. Только дѣла іудейскаго закона, въ противоположность вѣрѣ, т. е. полной преданности Христу, онъ называетъ не имѣющими значенія для спасенія, а никакъ не добродѣтельную жизнь, и онъ не хочетъ, чтобы на эти дѣла смотрѣли, какъ на заслуги, какъ будто-бы ими совершается оправданіе. Посему онъ говоритъ (Ефес. II, 8 и слѣд.): *Благодатію вы спасены чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, Божій даръ: не отъ дѣлъ, чтобы никто не хвалился. Ибо мы Его твореніе, созданы во Христѣ Іисусѣ на добрыя дѣла, которыя Богъ предназначилъ намъ исполнять.* Напротивъ вѣчное блаженство онъ опредѣляетъ, какъ дѣйствительную награду, какъ побѣдный трофей за труды христіанской жизни (1 Кор. IX, 24 и слѣд.).

Христіанское ученіе объ оправданіи всего полнѣе выражено имъ въ слѣдующихъ немногихъ словахъ (Гал. V, 6): *Во Христѣ Іи-*

сусъ не имѣетъ силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, но вѣра, дѣйствующая любовію.

§ 36.

Ученіе апостоловъ о плодахъ искупленія.

1. Усвоеніе искупленія имѣетъ для человѣка своимъ ближайшимъ послѣдствіемъ то, что онъ освобождается отъ грѣховнаго состоянія, въ которомъ онъ находился отъ рожденія и по своей личной винѣ. Это освобожденіе совершается самымъ дѣломъ, такъ что послѣ него человѣкъ безгрѣшенъ, праведенъ дѣйствительно, а не по видимому только, такъ, какъ будто бы съ нимъ, внутренно оставшимся грѣшникомъ, Богъ обращается какъ съ праведникомъ только ради дѣла искупленія, совершеннаго Христомъ.

а) Конечно Павелъ неоднократно говоритъ, какъ напр. Римл. IV, 5, что вѣра вмѣняется человѣку въ праведность по благодати, или, какъ 2 Кор. V, 19, грѣхъ не вмѣняется оправданнымъ. Но вмѣненіе со стороны Бога всегда предполагаетъ дѣйствительность вмѣненнаго состоянія.

б) Поэтому Павелъ часто говоритъ также о сообщеніи праведности Богомъ или объ обладаніи ею со стороны человѣка. Филипп. III, 8—9: *Для Него* (Іисуса Христа) *я отъ всего отказался и все почитаю за соръ, чтобы пріобрѣсть Христа, и найтись въ Немъ не съ своею праведностію, которая отъ закона, но съ тою, которая чрезъ вѣру во Христа, съ праведностію отъ Бога по вѣрѣ.* 1 Кор. VI, 11: *Вы омылись, вы освятились, вы оправдались именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего.* Точно также и Іоаннъ (1 Іоан. I, 9): *Если исповѣдуемъ грѣхи наши, то Онъ, будучи вѣренъ и праведенъ, проститъ намъ грѣхи наши, и очиститъ насъ отъ всякой неправды.* И Петръ на апостольскомъ соборѣ (Дѣян. XV, 9) высказалъ, что Богъ вѣрою очистилъ сердца язычниковъ. Поэтому

христіане обыкновенно называются прямо *святыми* или *освященными* (Дѣян. IX, 13. 32. 41. XX, 32; XXVI, 10. 18. Рим. I, 7. 1 Кор. I, 2 и т. д.).

в) Но освобожденіе изъ грѣховнаго состоянія не такъ всецѣло, чтобы въ человѣкѣ исчезло и естественное влеченіе къ грѣху — злая похотливость. Поэтому Іаковъ (I, 13—15) пишетъ: *Въ искушеніи никто не говори: Богъ меня искушаетъ; потому что Богъ не искушается зломъ, и Самъ не искушаетъ никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотію. Похоть же, зачавши, раждаетъ грѣхъ; а сдѣланный грѣхъ раждаетъ смерть.* И имѣя въ виду дѣйствительныя состоянія, которыя иногда имѣли мѣсто въ христіанскихъ общинахъ, онъ говоритъ (IV, 1): *Откуда у васъ вражды и распри? не отсюда-ли, отъ вожделѣній вашихъ, воюющихъ въ членахъ вашихъ?*

Такимъ образомъ и искупленные, во время своей земной жизни, продолжаютъ до нѣкоторой степени находиться въ состояніи и неискупленнаго человѣчества, какъ его описываетъ Павелъ (Рим. VII, 14 и слѣд.), такъ какъ ихъ жизнь, какъ и прежде, покоится на естественныхъ законахъ происхожденія отъ Адама и такъ какъ искупленіе простирается пока только на жизнь духа, не освобождая человѣка изъ узъ чувственности.

2. Что чрезъ усвоеніе искупленія грѣхи уничтожаются въ человѣкѣ, что ему дѣйствительно даруется отъ Бога праведность, это происходитъ именно изъ полнаго преобразованія, которое производитъ оправданіе въ духѣ человѣка. Въ разнообразныхъ формахъ излагаютъ апостолы ученіе, что благодатію оправданія человѣкъ внутренно преобразуется, дѣлается чадомъ Божіимъ, поставляется въ искреннѣйшее, жизненное общеніе съ Богомъ, и притомъ въ такой мѣрѣ, что — по выраженію апостоловъ — въ человѣкѣ живетъ Духъ Божій, и человѣкъ становится причастнымъ природѣ божественнаго естества.

Такъ напримѣръ Римл. V, 5 говорится: *Любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ.* Римл. VIII, 14—15: *Всѣ, водимые духомъ Божіимъ, суть сыны Бо-*

жіи. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли Духа усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче. 1 Кор. III, 16—17: *Развѣ не знаете, что вы храмъ Божій, и Духъ Божій живетъ въ васъ? Если кто разоритъ храмъ Божій, того покараетъ Богъ: ибо храмъ Божій святъ; а сей храмъ вы.* 1 Кор. VI, 17: *Соединяющійся съ Господомъ есть одинъ Духъ съ Господомъ.* 2 Кор III, 17—18: *Господь есть Духъ; а гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода. Мы-же всѣ открытымъ лицомъ, какъ въ зеркалѣ, взирая на славу Господню, преображаемся въ тотъ-же образъ отъ славы въ славу, какъ отъ Господня Духа.* 2 Кор. V, 17: *Кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое.* Гал. II, 20: *Уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ.* Ефес. IV, 22—24: *Вы научились отложить прежній образъ жизни ветхаго человѣка, истлѣвающаго въ обольстительныхъ похотяхъ, а обновиться духомъ ума вашего, и облечься въ новаго человѣка, созданнаго по Богу, въ праведности и святости истины.*

2 Петр. I, 4: *Намъ дарованы великія и драгоцѣнныя обѣтованія, дабы вы чрезъ нихъ сдѣлались причастными Божескаго естества, удалившись отъ господствующаго въ мірѣ растлѣнія похотію.* Въ своемъ Евангеліи (I, 12—13) Іоаннъ учитъ: *Тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божіими, которыя не отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились. Если* — говоритъ онъ далѣе въ своемъ первомъ посланіи (II, 24)—*пребудетъ въ васъ то, что вы слышали отъ начала; то и вы пребудете въ Сынѣ и въ Отцѣ.* Ст. 27: *Помазаніе, которое вы получили отъ Него, въ васъ пребываетъ, и вы не имѣете нужды, чтобы кто училъ васъ: но какъ самое помазаніе учитъ васъ всему, и оно истинно и не ложно; то, чему оно научило васъ, въ томъ пребывайте.* 1 Іоан. III, 9: *Всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха; потому что сѣмя Его пребываетъ въ немъ; и онъ не можетъ грѣшить, потому что рожденъ отъ Бога.* 1 Іоан. IV, 4: *Дѣти! вы отъ Бога, и побѣдили ихъ*

(ложныхъ пророковъ), *ибо Тотъ, Кто въ васъ, больше того, кто въ мірѣ.*

3. Это состояніе чадства предъ Богомъ въ искупленномъ человѣкѣ даетъ о себѣ знать уже въ этой жизни радостнымъ настроеніемъ души, порождаемымъ Духомъ Святымъ.

а) Что христіане, по принятіи Святаго Духа, исполнялись миромъ и радостію, объ этомъ неоднократно повѣствуютъ Дѣянія Апостольскія (VIII, 39; XIII, 52 и т. д.). Апостолы предполагаютъ это и поощряютъ къ этой святой радости. *Миръ Божій* — пишетъ Павелъ (Филип. IV, 7)—*который превыше всякаго ума соблюдетъ сердца ваши во Христѣ Іисусѣ* (Ср. Филипп. III, 1; IV. 4; 1 Өесс. V, 16. 1 Іоан. 1, 4). Тоже самое душевное состояніе изображаетъ Петръ (1 Петр. I, 8): *Вѣруя въ Него* (Іисуса), *вы радуетесь радостію неизреченною и преславною, достигая наконецъ вѣрою вашею спасенія душъ.*

б) Но эта радость о Духѣ Святомъ есть только предвкушеніе того блаженства, которое станетъ удѣломъ христіанъ съ завершеніемъ искупленія въ смерти, съ освобожденіемъ отъ узъ чувственной жизни. Поэтому состояніе искупленныхъ на землѣ есть также состояніе надежды.

Относительно этого святый Павелъ учитъ (Римл. VIII, 11): *Если Духъ Того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ Іисуса, живетъ въ васъ: то Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, живущимъ въ васъ.* Ст. 17 и слѣд.: *Если мы дѣти Божіи, то и наслѣдники, наслѣдники Божіи, сонаслѣдники-же Христу, если только съ Нимъ страдаемъ, чтобы съ Нимъ и прославиться. Ибо думаю, что нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ. Ибо тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ: потому что тварь покорилась суетѣ—въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ; и нетолько она, но*

и мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего. Ибо мы спасены въ надеждѣ. Надежда же, когда видитъ, не есть надежда: ибо если кто видитъ, то чего ему и надѣяться? Но когда надѣемся того, чего не видимъ, тогда ожидаемъ въ терпѣніи. Точно также св. Петръ (1 Петр. I, 3—6): *Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, по великой своей милости возродившій насъ воскресеніемъ Іисуса Христа изъ мертвыхъ къ упованію живому, къ наслѣдству нетлѣнному, непорочному, неувядаемому, хранящемуся на небесахъ для васъ, силою Божіею чрезъ вѣру соблюдаемыхъ ко спасенію, готовому открыться въ послѣднее время. О семъ радуйтесь, поскорбѣвъ теперь немного (если нужно) отъ различныхъ искушеній.* И св. Іоаннъ (1 Іоан. III, 2): *Мы теперь дѣти Божіи; но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть.*

§ 37.

Ученіе апостоловъ о христіанской жизни.

1. Это преобразованіе и облаженствованіе искупленнаго чрезъ исполненіе его Духомъ Святымъ требуетъ съ его стороны соотвѣтствующаго этому освященному состоянію образа жизни.

а) Поэтому Павелъ говоритъ вообще Римл. VII, 5—6: *Когда мы жили по плоти, тогда страсти грѣховныя, обнаруживаемыя закономъ, дѣйствовали въ членахъ нашихъ, чтобы приносить плодъ смерти; но нынѣ, умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ.* Филипп. I, 27: *Живите достойно благовѣствованія Христова.* И смотря на состояніе искупленныхъ уже теперь, какъ на неземное, какъ на переходъ къ прославленію въ иной жизни, апостолъ говоритъ Филипп. III, 20 — 21: *Наше жительство на небесахъ, откуда мы ожидаемъ и Спасителя, Господа нашего Іисуса Христа, Ко-*

торый уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его, силою, которою Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все.

б) Святость даже самого Бога апостолы представляютъ христіанамъ, какъ образецъ для нихъ. Ефес. V, 1: *Подражайте Богу, какъ чада возлюбленныя.* 1 Петр. I, 15: *По примѣру призвавшаго васъ Святаго, и сами будьте святы, во всѣхъ поступкахъ.* Поэтому христіанскій образъ жизни Павелъ называетъ истиннымъ, духовнымъ служеніемъ Богу. Римл. XII, 1—2: *Умоляю васъ, братія, милосердіемъ Божіимъ, представьте тѣла ваши въ жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумнаго служенія вашего, и не сообразуйтесь съ вѣкомъ симъ, но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная.*

в) Далѣе, поелику Самъ Сынъ Божій въ своемъ человѣческомъ явленіи былъ совершеннымъ образцомъ человѣческой добродѣтельной жизни, то эта жизнь называется также облеченіемъ въ Іисуса Христа. Римл. VIII, 14: *Облекитесь въ Господа* (нашего) *Іисуса Христа, и попеченія о плоти не превращайте въ похоти.* Соединеніе со Христомъ прямо поставляется въ зависимость отъ жизни по образу Его. 1 Іоан. II, 6: *Кто говоритъ, что пребываетъ въ Немъ, тотъ долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступалъ.*

2. Основнымъ настроеніемъ всей внутренней жизни христіанина, изъ котораго (настроенія), какъ-бы сами собой, исходилибы всѣ добродѣтели. должна быть любовь; почему и Іаковъ (II, 12) весь христіанскій нравственный законъ называетъ закономъ свободы.

а) Любовь къ Богу познается въ соблюденіи Его заповѣдей (1 Іоан. II, 5; 2 Іоан. 6).

б) Но эти заповѣди опять совмѣщаются въ заповѣди о любви къ ближнимъ, такъ что любовью къ ближнимъ доказывается присутствіе въ человѣкѣ христіанскаго настроенія. 1 Іоан. IV, 20—21: *Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ: ибо не любящій брата своего, котораго*

видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего. Римл. XIII, 8—10: *Не оставайтесь должными никому ничѣмъ, кромѣ взаимной любви: ибо любящій другаго исполнилъ законъ. Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй, не убивай, не укради, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай чужаго, и всѣ другія заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя* (Лев. XIX, 18). *Любовь не дѣлаетъ ближнему зла; и такъ любовь есть исполненіе закона.*

в) Посему апостолъ описываетъ любовь къ ближнему, какъ вождѣленнѣйшее благо, какое только существуетъ для христіанина, которое, по своей цѣнности, превосходитъ даже самые чудные дары Св. Духа. 1 Кор. XIII, 1 и слѣд.: *Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю; то я мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе, и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви; то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю; нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы. Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится... А теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда, любовь; но любовь изъ нихъ больше.* Іак. I, 27: *Чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцомъ есть то, чтобы призирать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ, и хранить себя неоскверненнымъ отъ міра.* 1 Іоан. II, 9 — 11: *Кто говоритъ, что онъ во свѣтѣ, а ненавидитъ брата своего; тотъ еще во тьмѣ. Кто любитъ брата своего, тотъ пребываетъ во свѣтѣ, и нѣтъ въ немъ соблазна. А кто ненавидитъ брата своего; тотъ находится во тьмѣ, и во тьмѣ ходитъ, и не знаетъ,*

куда идетъ, потому что тьма ослѣпила ему глаза. 1 Іоан. III, 14 и слѣд.: *Мы знаемъ, что мы перешли изъ смерти въ жизнь, потому что любимъ братьевъ: не любящій брата пребываетъ въ смерти. Всякій, ненавидящій брата своего, есть человѣкоубійца; а вы знаете, что никакой человѣкоубійца не имѣетъ жизни вѣчной въ немъ пребывающей. Любовь познали мы въ томъ, что Онъ положилъ за насъ душу свою: и мы должны полагать души за братьевъ. А кто имѣетъ достатокъ въ мірѣ, но, видя брата своего въ нуждѣ, затворяетъ отъ него сердце свое: какъ пребываетъ въ томъ любовь Божія? Дѣти мои! станемъ любить не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истиною.*

г) По ученію ап. Павла, любовь между христіанами должна простираться до того, что они должны лучше терпѣть несправедливыя обиды, чѣмъ имѣть ссоры между собою (1 Кор. VI, 7).

Именно слѣдуетъ избѣгать даже позволеннаго, коль скоро собратья-христіане, по недостатку знанія и по слабости, могутъ соблазняться этимъ и такимъ образомъ ставить въ опасность спасеніе своей души (Римл. XIV, 13 и слѣд.; 1 Кор. VIII, 9 и слѣд.).

Если христіанинъ прогнѣвается на своего брата, то онъ долженъ стараться тотчасъ опять примириться съ нимъ, такъ чтобы солнце не зашло во гнѣвѣ его (Ефес. IV, 26).

Въ особенности обязанъ христіанинъ заботиться о тѣхъ, кто стоитъ къ нему всего ближе. 1 Тим. V, 8: *Если кто о своихъ, и особенно о домашнихъ не печется, тотъ отрекся отъ вѣры, и хуже невѣрнаго.*

3. Итакъ законъ любви находитъ самыя разнообразныя примѣненія смотря по отношеніямъ, въ которыхъ находится христіанинъ. Но руководительною нитью всѣхъ своихъ поступковъ христіанинъ долженъ имѣть слѣдующія слова апостола (Кол. III, 17): *Все, что вы дѣлаете, словомъ или дѣломъ, все дѣлайте во имя Господа Іисуса Христа, благодаря чрезъ Него Бога и Отца.*

а) Какъ скоро христіанинъ дѣлается невѣренъ Духу Искупителя въ одномъ какомъ либо существенномъ пунктѣ, онъ совершенно ли-

шается этого Духа. Іак. II, 10: *Кто соблюдетъ весь законъ, и согрѣшитъ въ одномъ чемъ-нибудь, тотъ становится виновнымъ во всемъ.*

б) Довольно полное изображеніе христіанскаго поведенія при самыхъ различныхъ обстоятельствахъ даетъ Павелъ въ посл. къ Римл. XII, 9 и слѣд.: *Любовь да будетъ непритворна; отвращайтесь зла, прилѣпляйтесь къ добру; будьте братолюбивы другъ ко другу съ нѣжностію; въ почтительности другъ друга предупреждайте; въ усердіи не ослабѣвайте; духомъ пламенѣйте; Господу служите; утѣшайтесь надеждою; въ скорби будьте терпѣливы, въ молитвѣ постоянны; въ нуждахъ святыхъ принимайте участіе; ревнуйте о страннопріимствѣ. Благословляйте гонителей вашихъ; благословляйте, а не проклинайте. Радуйтесь съ радующимися и плачьте съ плачущими. Будьте единомысленны между собою; не высокомудрствуйте, но послѣдуйте смиреннымъ; не мечтайте о себѣ; никому не воздавайте зломъ за зло; но пекитесь о добромъ предъ всѣми человѣками. Если возможно, съ своей стороны, будьте въ мирѣ со всѣми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте мѣсто гнѣву Божію. Ибо написано: Мнѣ отмщеніе, Я воздамъ, говоритъ Господь* (Втор. XXXII, 35). *Итакъ, если врагъ твой голоденъ, накорми его; если жаждетъ, напой его; ибо, дѣлая сіе, ты соберешь ему на голову горящія уголья* (Притч. XXV, 22—23). *Не будь побѣжденъ зломъ, но побѣждай зло добромъ.*

Гал. V, 22—VI, 10: *Плодъ духа: любовь, радость, миръ, долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость воздержаніе.—Тѣ, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живемъ духомъ, то по духу и поступать должны. Не будемъ тщеславиться, другъ друга раздражать, другъ другу завидовать. Братія! если и впадетъ человѣкъ въ какое прегрѣшеніе; вы духовные исправляйте таковаго въ духѣ кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушеннымъ. Носите бремена другъ друга, и такимъ образомъ исполните законъ Христовъ. Ибо кто почитаетъ себя чѣмъ*

нибудь, будучи ничто, тотъ обольщаетъ самъ себя. Каждый да испытываетъ свое дѣло, и тогда будетъ имѣть похвалу только въ себѣ, а не въ другомъ. Ибо каждый понесетъ свое бремя. Наставляемый словомъ дѣлись всякимъ добромъ съ наставляющимъ. Не обманывайтесь; Богъ поругаемъ не бываетъ. Что посѣетъ человѣкъ, то и пожнетъ. Сѣющій въ плоть свою отъ плоти пожнетъ тлѣніе; а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную. Дѣлая добро, да не унываемъ; ибо въ свое время пожнемъ, если не ослабѣемъ. Итакъ, доколѣ есть время, будемъ дѣлать добро всѣмъ, а наипаче своимъ по вѣрѣ.

в) Истинно христіанскій образъ жизни составляетъ рѣзко выдающуюся противоположность духу міра сего. Посему Павелъ говоритъ вообще (Гал. IV, 14): *Іисусомъ Христомъ для меня міръ распятъ, и я для міра.* И Іоаннъ (1 Іоан. II, 15 и слѣд.): *Не любите міра, ни того, что въ мірѣ: кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви Отчей. Ибо все, что въ мірѣ, похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть отъ Отца, но отъ міра сего. И міръ проходитъ, и похоть его; а исполняющій волю Божію пребываетъ во вѣкъ.*

г) Такая, отличающая христіанина, противоположность міру особенно обнаруживается въ обузданіи чувственныхъ пожеланій. Гал. V, 24: *Тѣ, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями.*

д) Далѣе—въ смиреніи. Іак. IV; 10: *Смиритесь предъ Господомъ, и вознесетъ васъ.* 1 Петр. V, 5: *Всѣ облекитесь смиренномудріемъ, потому что Богъ гордымъ противится, а смиреннымъ даетъ благодать.*

е) Эта противоположность открывается затѣмъ въ терпѣніи и готовности переносить страданія. *Павелъ и Варнава,* говорится въ Дѣян. XIV, 21—22, *утверждали души учениковъ, увѣщавали пребывать въ вѣрѣ и поучали, что многими скорбями надлежитъ намъ войти въ царствіе Божіе.* 1 Петр. II, 19 и слѣд.: *То угодно Богу, если кто, помышляя о Богѣ, переноситъ скорби, страдая несправедливо. Ибо что за похвала, если вы терпите, когда васъ бьютъ за проступки? Но если, дѣлая добро*

и страдая, терпите; сіе угодно Богу. Ибо вы къ тому призваны: потому что и Христосъ пострадалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его.

ж) Наконецъ, противоположность христіанскаго поведенія съ духомъ міра открывается въ правильной оцѣнкѣ земныхъ благъ. Посему Павелъ увѣщаваетъ 1 Тим. VI, 6 и слѣд.: *Великое пріобрѣтеніе—быть благочестивымъ и довольнымъ. Ибо мы ничего не принесли въ міръ; явно, что ничего не можемъ и вынесть изъ него. Имѣя пропитаніе и одежду, будемъ довольны тѣмъ. А желающіе обогащаться впадаютъ въ искушеніе и въ сѣть, и во многія безразсудныя и вредныя похоти, которыя погружаютъ людей въ бѣдствія и пагубу. Ибо корень всѣхъ золъ есть сребролюбіе, которому предавшись, нѣкоторые уклонились отъ вѣры, и сами себя подвергли многимъ скорбямъ.*

Апостолъ Іаковъ порицаетъ христіанъ, которые въ общественныхъ собраніяхъ богатымъ оказывали почтеніе, а съ бѣдными обращались презрительно (Іак. II, 1 и слѣд.). *Да хвалится*, говоритъ онъ (I, 9—10), *братъ униженный высотою своею, а богатый униженіемъ своимъ; потому что онъ прейдетъ, какъ цвѣтъ на травѣ.* А богачамъ, притѣсняющимъ своихъ бѣдныхъ братьевъ, онъ въ самыхъ строгихъ выраженіяхъ грозитъ судомъ Божіимъ (V, 1 и слѣд.): *Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бѣдствіяхъ вашихъ, находящихъ на васъ. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъѣдены молью. Золото ваше и серебро изоржавѣло, и ржавчина ихъ будетъ свидѣтельствомъ противъ васъ, и съѣстъ плоть вашу, какъ огонь: вы собрали себѣ сокровище на послѣдніе дни. Вотъ, плата, удержанная вами у работниковъ, пожавшихъ поля ваши, вопіетъ; и вопли жнецовъ дошли до Господа Саваоѳа. Вы роскошествовали на землѣ и наслаждались; напитали сердца ваши, какъ-бы на день закланія.*

4. Не смотря на эту противоположность съ міромъ, христіане должны однакоже сообразоваться съ его внѣшними отношеніями, потому что это необходимо для порядка земной жизни.

а) Посему Павелъ увѣщаваетъ повиноваться и гражданской

власти, хотя она въ ту пору была языческою, враждебно настроенною къ христіанамъ (Римл. XIII, 1 и слѣд.): *Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ: ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію. А противящіеся сами навлекутъ на себя осужденіе. Ибо начальствующіе страшны не для добрыхъ дѣлъ, но для злыхъ. Хочешь ли не бояться власти? Дѣлай добро и получишь похвалу отъ нея: ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся: ибо онъ не напрасно носитъ мечъ: онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое. И потому надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти. Для сего вы и подати платите: ибо они Божіи служители, симъ самымъ постоянно занятые. Итакъ, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброкъ, оброкъ; кому страхъ, страхъ; кому честь, честь.*

Равнымъ образомъ апостолъ Петръ (1 Петр. II, 13—14): *Будьте покорны всякому человѣческому начальству, для Господа: царю-ли, какъ верховной власти, правителямъ-ли, какъ отъ него посылаемымъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро.*

б) Только въ томъ случаѣ, если люди, злоупотребляя своею, духовною-ли-то, или гражданскою властію приказываютъ христіанину совершить грѣхъ,—онъ долженъ волю Божію поставлять выше такого незаконнаго человѣческаго приказанія. Посему, когда іерусалимскій синедріонъ, высшее духовное судилище Іудеевъ, запрещалъ апостоламъ проповѣдывать Евангеліе, то они отвѣчали ему: *должно повиноваться больше Богу, нежели человѣкамъ* (Дѣян. IV, 19; V, 29).

5. Понятіе грѣха апостолъ Павелъ опредѣляетъ вообще такъ, что грѣхъ есть все, что дѣлается отдѣльнымъ человѣкомъ вопреки голоса совѣсти (Римл. XIV, 23):

а) Если такимъ образомъ все зависитъ отъ правильнаго образованія совѣсти, то изъ представленнаго изображенія христіанскаго

поведенія уже само собою выходитъ, какія мысли и поступки грѣховны.

б) Но въ частности апостолы дѣлаютъ и еще особыя предостереженія отъ самыхъ обычныхъ и главныхъ проступковъ, въ которыхъ люди становятся виновными.

Самымъ распространеннымъ видомъ грѣха являются у Іакова грѣховныя рѣчи (Іак. III, 2): *Всѣ мы много согрѣшаемъ. Кто не согрѣшаетъ въ словѣ, тотъ человѣкъ совершенный, могущій обуздать и все тѣло.*

1 Коринѳ. VI. 9 и слѣд. Павелъ перечисляетъ рядъ преступленій, каковы: идолослуженіе, прелюбодѣяніе, воровство, пьянство, любостяжаніе и т. д., которыя исключаютъ изъ царства Божія, а затѣмъ особенно настойчиво предостерегаетъ отъ порока блуда: *Всякій грѣхъ, какой дѣлаетъ человѣкъ, есть внѣ тѣла: а блудникъ грѣшитъ противъ собственнаго тѣла. Не знаете ли, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Святаго Духа, Котораго имѣете вы отъ Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою цѣною. Посему прославляйте Бога и въ тѣлахъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, которыя суть Божіи.* Подобнымъ образомъ и Ефес. V, 3 и слѣд.: *Блудъ и всякая нечистота и любостяжаніе не должны даже именоваться у васъ, какъ прилично святымъ. Также сквернословіе и пустословіе и смѣхотворство не приличны вамъ, а напротивъ благодареніе. Ибо знайте, что никакой блудникъ, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолопоклонникъ, не имѣетъ наслѣдія въ царствѣ Христа и Бога.* И Галат. V, 19—21: *Дѣла плоти извѣстны; они суть: прелюбодѣяніе, блудъ, нечистота, непотребство, идолослуженіе, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнѣвъ, распри, разногласія, (соблазны), ереси, ненависть, убійства, пьянство, безчинство, и тому подобное. Предваряю васъ, какъ и прежде предварялъ: что поступающіе такъ царствія Божія не наслѣдуютъ.*

6. Христіанинъ можетъ согрѣшать, но можетъ также и опять обращаться.

а) Много разъ апостолы предполагаютъ или прямо говорятъ,

что христіанинъ можетъ согрѣшать и снова утрачивать состояніе сыновства предъ Богомъ, и что поэтому каждый со страхомъ и трепетомъ долженъ содѣлывать свое спасеніе.

б) Равнымъ образомъ они объявляютъ, что обращеніе такого грѣшника возможно, и призываютъ его къ этому. Даже величайшія преступленія, какъ доказываетъ случай съ коринѳскимъ кровосмѣсителемъ, допускаютъ обращеніе.

в) Но есть грѣхъ, какъ говоритъ Іоаннъ (1 Іоан. V, 16), къ смерти, т. е. грѣхъ, который невозвратно ведетъ къ погибели. Совѣтуя молиться за брата, впавшаго въ грѣхъ, Апостолъ ясно выдѣляетъ грѣхъ къ смерти изъ числа грѣховъ, о которыхъ можно молиться. Подъ грѣхомъ къ смерти онъ разумѣетъ отпаденіе отъ вѣры въ Бога и во Христа, какъ Сына Божія.

Еще яснѣе говоритъ объ этомъ посланіе къ Евреямъ VI, 4 и слѣд.: *Невозможно, однажды просвѣщенныхъ и вкусившихъ дара небеснаго, и содѣлавшихся причастниками Духа Святаго... и отпадшихъ, опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія, и ругаются Ему.* Въ томъ же смыслѣ говорится тамъ же въ X, 26—27: *Если мы, получивъ познаніе истины, произвольно грѣшимъ: то не остается болѣе жертвы за грѣхи, но нѣкое страшное ожиданіе суда и ярость огня, готоваго пожрать противниковъ.*

Апостолы хотятъ этимъ сказать: въ то время, какъ даже для величайшаго грѣшника въ вѣрѣ въ Бога и Искупителя есть точка опоры для его обращенія, тотъ, кто отвергъ это основаніе спасенія, уже не имѣетъ больше никакого средства освободиться отъ своихъ грѣховъ.

7. Увѣщавая къ христіанскому поведенію, апостолы внушаютъ лицамъ различныхъ состояній ихъ особенныя обязанности.

а) Такъ Павелъ Ефес. VI, 1 и слѣд. внушаетъ дѣтямъ повиноваться своимъ родителямъ, а отцамъ—не раздражать дѣтей своихъ, но воспитывать ихъ въ ученіи и наставленіи Господнемъ. *Вы рабы* говорится далѣе—*повинуйтесь господамъ своимъ по плоти, со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, какъ Хри-*

сту, не съ видимою только услужливостію, какъ человѣкоугодники, но какъ рабы Христовы, исполняя волю Божію отъ души, служа съ усердіемъ, какъ Господу, а не какъ человѣкамъ, зная, что каждый получитъ отъ Господа по мѣрѣ добра, которое онъ дѣлалъ, рабъ ли, или свободный. И вы, господа, поступайте съ ними также, умѣряя строгость, зная, что и надъ вами самими и надъ ними есть на небесахъ Господь, у Котораго нѣтъ лицепріятія.

Женщины должны, по 1 Тим. II, 9 и слѣд., въ приличномъ одѣяніи украшаться стыдливостію и цѣломудріемъ,—не плетеніемъ волосъ, или золотомъ, или жемчугомъ, или драгоцѣнною одеждою, но добрыми дѣлами. *Вдовицъ* — наставляетъ Павелъ Тимоѳея (1 Тим. V, 3 и слѣд.)—*почитай, истинныхъ вдовицъ. Если же какая вдовица имѣетъ дѣтей, или внучатъ; то они прежде пусть учатся почитать свою семью, и воздавать должное родителямъ: ибо сіе угодно Богу. Истинная вдовица и одинокая надѣется на Бога, и пребываетъ въ моленіяхъ и молитвахъ день и ночь.*

Ты же — пишетъ онъ къ Титу (II, 1 и слѣд.)—*говори то, что сообразно съ здравымъ ученіемъ: чтобы старцы были бдительны, степенны, цѣломудренны, здравы въ вѣрѣ, въ любви, въ терпѣніи; чтобы старицы также одѣвались прилично святымъ, не были клеветницы, не порабощались пьянству, учили добру; чтобы вразумляли молодыхъ любить мужей, любить дѣтей, быть цѣломудренными, чистыми, попечительными о домѣ, добрыми, покорными своимъ мужьямъ, да не порицается слово Божіе. Юношей также увѣщавай быть цѣломудренными.—Рабовъ увѣщавай повиноваться своимъ господамъ, угождать имъ во всемъ, не прекословить, не красть, но оказывать всю добрую вѣрность, дабы они во всемъ были украшеніемъ ученію Спасителя нашего Бога.*

1 Тим. VI, 1—2: *Рабы, подъ игомъ находящіеся, должны почитать господъ своихъ достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божіе и ученіе. Тѣ, которые имѣютъ господами вѣрныхъ, не должны обращаться съ ними небрежно,*

потому что они братья; но тѣмъ болѣе должны служить имъ, что они вѣрные и возлюбленные, и благодѣтельствуютъ имъ.

б) Обстоятельно высказывается Павелъ относительно брачнаго и безбрачнаго состоянія. Приэтомъ нерасторжимость брака онъ объявляетъ за божественную заповѣдь (1 Кор. VII, 10 и слѣд.): *Вступившимъ въ бракъ не я повелѣваю, а Господь: женѣ не разводиться съ мужемъ; (если-же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться съ мужемъ своимъ); и мужу не оставлять жены своей.*

Напротивъ, какъ собственное мнѣніе, основанное однако также на внушеніи Духа Господня, Котораго онъ—по его убѣжденію—имѣетъ, Апостолъ высказываетъ слѣдующее: безбрачное состояніе лучше супружества, потому что въ этомъ состояніи христіанинъ болѣе удаленъ отъ мірской жизни и безпрепятственнѣе можетъ служить Богу. По этой же самой причинѣ онъ и вдовамъ совѣтуетъ не выходить опять за-мужъ. Высказывая это мнѣніе, онъ напоминаетъ о концѣ міра, который—по господствовавшему тогда всюду мнѣнію—скоро имѣлъ наступить. Въ виду этого онъ увѣщаваетъ христіанъ пребывать въ томъ состояніи, въ какомъ они находились при переходѣ въ христіанство.

Даже Христіане, находившіеся въ супружествѣ съ язычниками, не должны оставлять ихъ, но если язычники сами оставятъ христіанъ, то эти послѣдніе свободны, т. е. могутъ вступать въ новый бракъ. Но вновь вступать въ супружества съ язычниками христіане не должны, даже съ той цѣлью или подъ тѣмъ предлогомъ, чтобы обратить ихъ въ христіанство, потому что выполненіе этого намѣренія всегда сомнительно. Смерть же, по ученію Апостола, расторгаетъ бракъ безъ всякаго ограниченія (1 Кор. VII, 1 и слѣд.).

в) О взаимныхъ отношеніяхъ христіанскихъ супруговъ онъ учитъ такъ (Ефес. V, 22 и слѣд.): *Жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ, какъ Господу; потому что мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава Церкви, и Онъ-же спаситель тѣла. Но какъ Церковь повинуется Христу, такъ и жены своимъ мужьямъ во всемъ. Мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь, и предалъ Себя за нее... Такъ должны мужья*

любить своихъ женъ, какъ свои тѣла; любящій свою жену любитъ самого себя. Ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь; потому что мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его. Посему оставитъ человѣкъ отца своего и мать, и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ двое одна плоть (Быт. II, 24). *Тайна сія велика; я говорю по отношенію ко Христу и къ Церкви.*

§ 38.

Ученіе апостоловъ о Церкви и ея устройство въ апостольское время.

1. Поелику Христосъ имѣетъ право на искупленныхъ Имъ, такъ какъ Онъ пріобрѣлъ ихъ Себѣ Своею кровію какъ-бы въ собственность (Дѣян. XX, 28. Рим. XIV, 9. 1 Кор. VI, 20. 2 Кор. V, 15. 2 Петр. II, 1. Апок. V, 9), то они образуютъ подъ властію и управленіемъ Его, какъ своего главы, одно великое общество.

а) По примѣру Самого Христа, апостолы называютъ это общество царствомъ Божіимъ (Дѣян. XIX, 8; XX, 25; XXVIII, 23. 31; Кол. I, 13) или церковію, общиною Божіею (Дѣян. XX, 28). Самъ Христосъ есть Господь этого царства (1 Кор. XV, 24); Его присные, искупленные Имъ составляютъ Его тѣло (Ефес. I, 22 и слѣд.; IV, 12. 16; V, 23 и слѣд., Кол. I, 18. 24).

б) Какъ члены тѣла нуждаются другъ въ другѣ и служатъ одинъ другому своими различными отправленіями, такъ члены христіанской церкви служатъ другъ другу своими различными благодатными дарованіями, или дарами Духа Святаго. Имѣя въ виду отчасти чудесныя событія въ новооснованныхъ церквахъ, Павелъ описываетъ это въ посл. къ Римл. XII, 4—8 слѣдующимъ образомъ: *Какъ въ одномъ тѣлѣ у насъ много членовъ, но не у всѣхъ членовъ одно и тоже дѣло: такъ мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ, а порознь одинъ для другаго члены. И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія: то имѣешь-ли*

пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры; имѣешь-ли служеніе, пребывай въ служеніи; учитель-ли, въ ученіи; увѣщатель-ли, увѣщавай; раздаватель-ли, раздавай въ простотѣ; начальникъ-ли, начальствуй съ усердіемъ; благотворитель-ли, благотвори съ радушіемъ.

1 Кор. XII, 12 и слѣд.: *Какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло: такъ и Христосъ. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло, Іудеи или Еллины, рабы или свободные: и всѣ напоены однимъ Духомъ. Тѣло-же не изъ одного члена. но изъ многихъ... Посему страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены. И вы тѣло Христово, а порознь члены. И иныхъ Богъ поставилъ въ Церкви, во первыхъ апостолами, во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями; далѣе инымъ далъ силы чудодѣйственныя, также дары исцѣленій, вспоможенія, управленія, разные языки.*

в) 2 Кор. XI, 2 и Ефес. V, 22 и слѣд. отношеніе Христа къ церкви апостолъ сравниваетъ съ супружескими отношеніями.

г) Затѣмъ опять называетъ церковь домомъ Божіимъ, столпомъ и утвержденіемъ истины (1 Тим. III, 15), который (домъ) покоится на единственномъ краеугольномъ камнѣ, кромѣ котораго не можетъ быть положенъ никакой другой, именно на Іисусѣ Христѣ (1 Кор. III, 11). Поэтому соединяя все сказанное вмѣстѣ, Апостолъ учитъ Ефес. II, 19 и слѣд.: „*Вы уже не чужіе и не пришельцы но сограждане святымъ и свои Богу, бывъ утверждены на основаніи апостоловъ и пророковъ, имѣя Самого Іисуса Христа краеугольнымъ камнемъ, на которомъ все зданіе, слагаясь стройно, возрастаетъ въ святый храмъ въ Господѣ, на Которомъ и вы устрояетесь въ жилище Божіе Духомъ.* Такъ же апостолъ Петръ (1 Петр. II, 4 и слѣд.): *Приступая къ Нему, камню живому,... и сами, какъ живые камни, устрояйте изъ себя домъ духовный, священство святое, чтобы приносить духовныя жертвы, благопріятныя Богу, Іисусомъ Христомъ. Вы родъ избранный, царское священство, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ, дабы*

возвѣщать совершенства призвавшаго васъ изъ тьмы въ чудный свой свѣтъ.

д) Какъ въ этомъ мѣстѣ, такъ и въ Апокалипсисѣ (I, 6; V, 10; XX, 6) искупленные, какъ соединенные въ одно тѣло со Христомъ, Царемъ царей и Первосвященникомъ, сами называются царями и священниками Божіими.

2. Во всѣхъ дѣйствіяхъ и проявленіяхъ жизни христіанскихъ общинъ принимаютъ участіе, хотя и неодинаковымъ образомъ, всѣ ихъ члены вмѣстѣ, какъ образующіе собою одно живое тѣло.

а) Посему-то апостолы всегда смотрятъ на общину, какъ на вмѣстѣ съ ними дѣйствующую и вмѣстѣ съ ними рѣшающую дѣла церкви, безъ ущерба ихъ собственному апостольскому служенію. Обращаясь къ коринѳской церкви, Павелъ говоритъ (1 Кор. V, 12): *не судите-ли вы внутреннихъ?* т. е. членовъ общины или церкви, и затѣмъ увѣщаваетъ всѣ спорныя дѣла представлять на разсмотрѣніе не языческихъ судовъ, но общины (VI, 1 и слѣд.). Далѣе, онъ порицаетъ коринѳянъ за то, что они не изгнали изъ своей среды кровосмѣсителя, духомъ переносится въ среду коринѳской общины и вмѣстѣ съ нею, во имя Іисуса Христа, отлучаетъ грѣшника отъ церкви (1 Кор. V, 1 и слѣд., 13).

б) Общины избираютъ помощниковъ и сотрудниковъ апостольскихъ (Дѣян. VI, 2 и слѣд. 2 Кор. VIII, 19). Антіохійская община посылаетъ Павла, Варнаву и нѣкоторыхъ другихъ изъ своей среды къ апостоламъ въ Іерусалимъ, чтобы рѣшить вопросъ объ обязательности Моисеева закона; іерусалимская община участвуетъ въ совѣщаніяхъ объ этомъ, и самые выдающіеся изъ іерусалимскихъ мірянъ вмѣстѣ съ Павломъ и Варнавой приносятъ въ Антіохію объявленное отъ имени всѣхъ рѣшеніе (Дѣян. XV, 1 и слѣд).

в) Въ силу духовныхъ даровъ выступаютъ въ богослужебныхъ собраніяхъ и міряне въ качествѣ учителей (Римл. XII, 4 и слѣд. 1 Кор. XII, 1 и слѣд. 1 Ѳесс. V, 19 и слѣд. Іак. III, 1). Только женщинамъ Павелъ не позволилъ учить въ церковныхъ собраніяхъ (1 Кор. XIV, 34. 1 Тим. II, 11 и слѣд.). Сообщая римской общинѣ, что онъ весьма желаетъ преподать ей нѣкоторыя духовныя дарованія

къ ея утвержденію, онъ присовокупляетъ: *то-есть, утѣшиться съ вами вѣрою общею, вашею и моею* (Римл. I, 11—12). Общину ѳессалоникскую онъ увѣщаваетъ — не подавлять духовныхъ дарованій, пророчества не уничижать, но самой испытывать все, что проповѣдуется во имя Духа: *все испытывайте, хорошаго держитесь* (1 Ѳесс. V, 19 и слѣд.).

г) Слѣдовательно апостолы предполагаютъ, что общины, имп основанныя и совершенно наученныя спасительнымъ христіанскимъ истинамъ, могутъ самостоятельно судить о разныхъ ученіяхъ. Посланіе къ Евреямъ (V, 11 и слѣд.) упрекаетъ Христіанъ—своихъ читателей за ихъ недостаточное пониманіе: *судя по времени, вамъ надлежало быть учителями; но васъ снова нужно учить первымъ началамъ Слова Божія; и для васъ нужно молоко, а не твердая пища.*

Но Іоаннъ предполагаетъ въ своихъ читателяхъ уже готовое, полное, не нуждающееся ни въ какомъ дальнѣйшемъ обученіи познаніе христіанской спасительной истины (1 Іоан. II, 20 — 21): *Вы имѣете помазаніе отъ Святаго, и знаете все. Я написалъ вамъ не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее, равно какъ и то, что всякая ложь не отъ истины.* Ст. 27: *Помазаніе, которое вы получили отъ Него, въ васъ пребываетъ, и вы не имѣете нужды, чтобы кто училъ васъ: но какъ самое сіе помазаніе учитъ васъ всему, и оно истинно и не ложно; то, чему оно научило васъ, въ томъ пребывайте.*

Павелъ признаетъ въ галатійскихъ общинахъ такое точное знаніе христіанской истины, что приглашаетъ ихъ самостоятельно и безъ дальнѣйшаго отлагательства отвергать всякое новшество (Гал. I, 8 и слѣд.). *Еслибы даже мы, или Ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѳема. Какъ прежде мы сказали, такъ и теперь еще говорю: кто благовѣствуетъ вамъ не то, что вы приняли, да будетъ анаѳема.*

3. Не смотря на это совокупное и самостоятельное дѣйствованіе всей общины, между ея членами

есть однакоже лица, которыя поставлены впереди другихъ въ качествѣ учителей и пастырей, чтобы пещись о поддержаніи здравой жизни въ Церкви, въ тѣлѣ Христовомъ.

а) Самъ Христосъ и, послѣ Его вознесенія на небо, Духъ Святый (Дѣян. I, 23 и слѣд.; XIII, 2) уполномочилъ пещись объ этомъ прежде всего апостоловъ. Посему Павелъ говоритъ 1 Коринѳ. IV, 1: *каждый долженъ разумѣть насъ, какъ служителей Христовыхъ и домостроителей таинъ Божіихъ.* Ефес. IV, 11—13: *Онъ поставилъ однихъ Апостолами, другихъ пророками, иныхъ Евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія тѣла Христова; доколѣ всѣ пріидемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова.*

б) Но и сами апостолы смотрятъ на исполненіе своей должности не какъ на господство надъ общиной, но какъ на служеніе ко спасенію ея. 2 Кор. IV, 5: *Мы не себя проповѣдуемъ, но Христа Іисуса Господа; а мы рабы ваши для Іисуса.*

в) Между апостолами Петръ занимаетъ выдающееся положеніе, которое Самъ Христосъ указалъ ему. Поэтому Матѳей, перечисляя апостоловъ, прямо называетъ его первымъ (Матѳ. X, 2). Лука разсказываетъ, какъ Петръ руководитъ избраніемъ апостола Матѳея (Дѣян. I, 15), какъ въ праздникъ Пятидесятницы, при основаніи церкви, онъ первый выступаетъ на проповѣдь (II, 14), какъ во время дѣятельности, предпринятой вмѣстѣ съ прочими апостолами въ Іерусалимѣ, онъ говоритъ за всѣхъ (III, 1 и слѣд.), какъ онъ первый принимаетъ въ церковь язычниковъ (X, 1 и слѣд.), какъ на апостольскомъ соборѣ, когда предстояло рѣшить извѣстный вопросъ, онъ прежде всѣхъ возвышаетъ свой голосъ (XV, 7 и слѣд.). 1 Кор. IX, 5 рядомъ съ другими апостолами Павелъ упоминаетъ еще особенно о Петрѣ, а въ посл. къ Галатамъ I, 18 разсказываетъ, что онъ (Павелъ), спустя три года послѣ своего обращенія, ходилъ въ Іерусалимъ видѣться съ Петромъ.

г) Не смотря на все это, отношеніе Петра къ прочимъ апо-

столамъ было отношеніе не начальника къ подчиненнымъ, но *перваго между равными.* Какъ Самъ Христосъ даровалъ всѣмъ апостоламъ одни и тѣ-же полномочія и одни и тѣ-же обѣтованія, такъ и въ праздникъ Пятидесятницы всѣ апостолы одинаковымъ образомъ получили Св. Духа (Дѣян. II, 1 и слѣд.). Потомъ всѣ они дѣйствуютъ независимо другъ отъ друга. Они избираютъ изъ своей среды Петра и Іоанна и посылаютъ ихъ въ Самарію преподать увѣровавшимъ Святаго Духа (Дѣян. VIII, 14).

Рядомъ съ Петромъ, какъ главнымъ апостоломъ Іудеевъ, Павелъ поставляетъ себя самого, какъ апостола язычниковъ, и замѣчаетъ, что Петръ, Іаковъ и Іоаннъ почитались столпами іерусалимской церкви (Гал. II, 7 и слѣд.). Онъ разсказываетъ далѣе, какъ онъ въ Антіохіи лично противосталъ Петру, когда увидѣлъ, что Петръ не прямо поступаетъ по истинѣ евангельской (Гал. II, 11 и слѣд.).

4) Поелику апостолы не могли сами (непосредственно) руководить всѣми общинами, то по мѣрѣ надобности были поставляемы предстоятели церквей, которые назывались то старѣйшинами (пресвитерами), то надзирателями (епископами) (Дѣян. XX, 17. 28. Филипп. I, 1. Тит. I, 5. 7 и т. д.).

a) Носителей этой церковной должности апостолы ставятъ наравнѣ съ собою. Іоаннъ называетъ себя (2 Іоан. 1; 3 Іоан. 1) просто *старѣйшиною* (πρεσβύτερος), и Петръ, увѣщавая старѣйшинъ проходить свою должность въ апостольскомъ духѣ, называетъ себя „состарѣйшиною“ (συμπρεσβύτερος): *Старѣйшинъ вашихъ умоляю я, состарѣйшина* [1])..: *пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзирая за нимъ не принужденно, но охотно, (и богоугодно), не для гнусной корысти, но изъ усердія; и не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду; и когда явится Пастыреначальникъ, вы получите неувядающій вѣнецъ славы* (1 Петр. V, 1 и слѣд.).

---

[1]) Въ этихъ словахъ: «старѣйшина, состарѣйшина» допущено отступленіе отъ русскаго перевода Новаго Завѣта, чтобы не измѣнять смыслъ нѣмецкаго перевода, согласнаго впрочемъ и съ греческимъ подлинникомъ. Пер.

б) Какъ на единственнаго пастыря, по духу котораго должны поступать предстоятели церкви, Павелъ указываетъ на Самого Христа (1 Петр. II, 25): *Вы были, какъ овцы блуждающія (не имѣя пастыря); но возвратились нынѣ къ Пастырю и блюстителю душъ вашихъ.*

в) На должность предстоятелей церквей апостолы смотрятъ какъ на учрежденіе Святаго Духа. Прощаясь съ пресвитерами ефесской церкви, Павелъ дѣлаетъ имъ такое увѣщаніе (Дѣян. XX, 28): *Внимайте себѣ и всему стаду, въ которомъ Духъ Святый поставилъ васъ блюстителями, пасти церковь Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ кровію своею.*

г) Кромѣ собственно предстоятелей церквей, по образцу апостольскаго учрежденія въ іерусалимской общинѣ, повсюду были діаконы, которые заботились о бѣдныхъ и помогали предстоятелямъ церквей при отправленіи ими своихъ обязанностей. Часть діаконскихъ обязанностей, относительно женскаго пола въ общинахъ, исполняли болѣе пожилыя женщины, называвшіяся *вдовицами.*

д) Требованія, которыя ставитъ апостолъ для всѣхъ этихъ носителей церковныхъ должностей вмѣстѣ, суть слѣдующія (1 Тим. III, 2 и слѣд.): *Епископъ долженъ быть непороченъ, одной жены мужъ, трезвъ, цѣломудренъ, благочиненъ, страннолюбивъ, учителенъ, не пьяница, не бійца,* (не сварливъ), *не корыстолюбивъ, но тихъ, миролюбивъ, не сребролюбивъ, хорошо управляющій домомъ своимъ, дѣтей содержащій въ послушаніи со всякою честностію; ибо кто не умѣетъ управлять собственнымъ домомъ, тотъ будетъ ли пещись о Церкви Божіей? Не долженъ быть изъ новообращенныхъ, чтобы не возгордился и не подпалъ осужденію съ діаволомъ. Надлежитъ ему также имѣть доброе свидѣтельство отъ внѣшнихъ, чтобы не впасть въ нареканіе и сѣть діавольскую. Діаконы также должны быть честны, не двуязычны, не пристрастны къ вину, не корыстолюбивы, хранящіе таинство вѣры въ чистой совѣсти. И такихъ надобно прежде испытывать; потомъ, если безпорочны, допускать до служенія... Діаконъ долженъ быть мужъ одной жены, хорошо управляющій дѣтьми и домомъ своимъ.*

е) Церковныя должности, какъ пресвитерская или епископская, такъ и діаконская, возлагались апостолами на испытанныхъ сочленовъ общины чрезъ возложеніе рукъ и молитву (посвященіе). Такъ посвятили апостолы первыхъ семь діаконовъ въ Іерусалимѣ (Дѣян. VI, 6). Такъ посвящены были Павелъ и Варнава въ Антіохіи (Дѣян. XIII, 3). Такъ Павелъ [1]) возложилъ на Тимоѳея должность пресвитера (Тим. IV, 14; 2 Тим. I, 6).

ж) Пока еще жили апостолы, они сами имѣли верховный надзоръ за всѣми общинами, изъ которыхъ въ каждой было большее или меньшее число предстоятелей церквей (пресвитеровъ или епископовъ). Но уже къ концу своей жизни апостолъ Павелъ поручилъ этотъ главный надзоръ надъ извѣстнымъ числомъ общинъ своимъ ученикамъ и спутникамъ Тимоѳею и Титу. Тимоѳею дѣлаетъ онъ такое увѣщаніе (1 Тим. V, 17 и слѣд.): *Достойно начальствующимъ пресвитерамъ должно оказывать сугубую честь, особенно тѣмъ, которые трудятся въ словѣ и ученіи... Обвиненіе на пресвитера не иначе принимай, какъ при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ. Согрѣшающихъ обличай предъ всѣми, чтобъ и прочіе страхъ имѣли. Предъ Богомъ и Господомъ Іисусомъ Христомъ и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сіе безъ предубѣжденія, ничего не дѣлая по пристрастію. Рукъ ни на кого не возлагай поспѣшно, и не дѣлайся участникомъ въ чужихъ грѣхахъ.*

Титу онъ пишетъ (I, 5 и слѣд.): *Для того я оставилъ тебя въ Критѣ, чтобы ты довершилъ недоконченное, и поставилъ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ, какъ я тебѣ приказывалъ: если кто непороченъ, мужъ одной жены, дѣтей имѣетъ вѣрныхъ, неукоряемыхъ въ распутствѣ или непокорности. Ибо епископъ долженъ быть непороченъ* и т. д.

Къ концу апостольскаго времени всякая община имѣла главу, епископа, которому были подчинены всѣ прочіе члены общины, а также и ихъ предстоятели или старѣйшины (пресвитеры, священники. Апок. II, 1. 8. 12. 18; III, 1. 7. 14).

---

[1]) Въ подлинникѣ по ошибкѣ вмѣсто Павелъ стоитъ Петръ. *Пер.*

5. Къ полномочіямъ, которыми церковные предстоятели должны были пользоваться по соглашенію съ общинами или отъ ихъ имени, принадлежитъ также отлученіе отъ церковнаго общенія такихъ грѣшниковъ, жизнь которыхъ рѣшительно не соединима съ духомъ христіанства.

а) Этимъ полномочіемъ пользуется самъ апостолъ Павелъ, когда онъ, духомъ соединенный съ коринѳскою общиною, отлучаетъ члена ея, который вступилъ въ бракъ съ собственной мачихой, чтобы *предать его сатанѣ во изможденіе плоти, чтобы духъ былъ спасенъ въ день Господа* (1 Кор. V, 5). Павелъ упоминаетъ также, что за отпаденіе отъ вѣры во Христа, какъ Искупителя міра, онъ *предалъ сатанѣ* двухъ членовъ ефесской общины. т. е. отлучилъ ихъ отъ ней (1 Тим. I, 15—20).

А коринѳянамъ апостолъ предписываетъ исключать изъ своей общины всѣхъ блудниковъ, лихоимцевъ, идолослужителей, поносящихъ имя Христово, пьяницъ, хищниковъ, и съ такими нравственно погибшими людьми никоимъ образомъ не сообщаться (1 Кор. V, 11). Тоже повелѣніе даетъ Павелъ ѳессалоникской общинѣ (2 Ѳесс. Ш, 6): *Завѣщаваемъ* (παραγγέλλομεν) *вамъ, братія, именемъ Господа Іисуса Христа, удаляться отъ всякаго брата, поступающаго безчинно, а не по преданію, которое приняли отъ насъ.* Ст. 14—15: *Если же кто не послушаетъ слова нашего въ семъ посланіи, того имѣйте на замѣчаніи, и не сообщайтесь съ нимъ, чтобы устыдить его. Но не считайте его за врага, а вразумляйте, какъ брата.*

б) Въ виду великихъ опасностей, которыя угрожали христіанамъ тогдашняго времени со стороны лжеучителей, отвергавшихъ воплощеніе Сына Божія, апостолъ Іоаннъ дѣлаетъ такое увѣщаніе (2 Іоанн. 7 и слѣд.): *Многіе обольстители вошли въ міръ, не исповѣдающіе Іисуса Христа, пришедшаго во плоти: такой человѣкъ обольститель и антихристъ. Наблюдайте за собою, чтобы намъ не потерять того, надъ чѣмъ мы трудились, но чтобы получить полную награду. Всякій, преступающій ученіе Христово и не пребывающій въ немъ, не имѣетъ Бога:*

пребывающій въ ученіи Христовомъ имѣетъ и Отца и Сына.

в) Если апостолы считаютъ вообще лжеученіе величайшимъ преступленіемъ христіанина, то они разумѣютъ подъ нимъ ученія, разрушающія христіанство, направленныя противъ вѣры въ Бога или во Христа, какъ Сына Божія, какъ Искупителя міра и т. д. Предостерегая отъ такихъ лжеученій, апостолы предостерегаютъ также и отъ всѣхъ спорныхъ вопросовъ, выходящихъ за предѣлы основныхъ истинъ христіанства и не приносящихъ никакой пользы для душевнаго спасенія.

Въ этомъ смыслѣ Павелъ пишетъ Колоссянамъ (II, 8 — 9): *Смотрите, братія, чтобы кто не увлекъ васъ философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу; ибо въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно.* 1 Тим. VI, 3—5: *Кто учитъ иному, и не слѣдуетъ здравымъ словамъ Господа нашего Іисуса Христа и ученію о благочестіи; тотъ гордъ, ничего не знаетъ, но зараженъ страстію къ состязаніямъ и словопреніямъ, отъ которыхъ происходятъ зависть, распри, злорѣчія, лукавыя подозрѣнія, пустые споры между людьми поврежденнаго ума, чуждыми истины, которые думаютъ, будто благочестіе служитъ для прибытка.* 2 Тим. II, 16 и слѣд.: *Непотребнаго пустословія удаляйся; ибо они еще болѣе будутъ преуспѣвать въ нечестіи, и слово ихъ, какъ ракъ, будетъ распространяться. Таковы Именей и Филитъ, которые отступили отъ истины, говоря, что воскресеніе уже было, и разрушаютъ въ нѣкоторыхъ вѣру. Но твердое основаніе Божіе стоитъ, имѣя печать сію: позналъ Господь своихъ; и: да отступитъ отъ неправды всякій, исповѣдующій имя Господа... Отъ глупыхъ и невѣжественныхъ состязаній уклоняйся, зная, что они рождаютъ ссоры; рабу же Господа не должно ссориться, но быть привѣтливымъ ко всѣмъ, учительнымъ, незлобивымъ, съ кротостію наставлять противниковъ, не дастъ ли имъ Богъ покаянія къ познанію истины, чтобы они освободились отъ сѣти діавола, который уловилъ ихъ въ свою волю.* 2 Тим. IV, 2 и слѣд.:

Проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщавай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ. Ибо будетъ время, когда здраваго ученія принимать не будутъ, но по своимъ прихотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые бы льстили слуху, и отъ истины отвратятъ слухъ, и обратятся къ баснямъ. Тит. III, 8—11: *Слово это вѣрно; и я желаю, чтобы ты подтверждалъ о семъ, дабы увѣровавшіе въ Бога старались быть прилежными къ добрымъ дѣламъ: это хорошо и полезно человѣкамъ. Глупыхъ же состязаній, и родословій, и споровъ, и распрей о законѣ удаляйся; ибо они безполезны и суетны. Еретика, послѣ перваго и втораго вразумленія, отвращайся, зная, что таковый развратился, и грѣшитъ, будучи самоосужденъ.*

Точно такъ же и апостолъ Петръ (2 Петр. II, 1): *Были и лжепророки въ народѣ, какъ и у васъ будутъ лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси, и отвергаясь искупившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель.* Равнымъ образомъ апостолъ Іуда (ст. 3—4): *Я почелъ за нужное написать вамъ увѣщаніе, подвизаться за вѣру, однажды преданную святымъ. Ибо вкрались нѣкоторые люди,... нечестивые, обращающіе благодать Бога нашего въ поводъ къ распутству, и отвергающіеся единаго Владыки Бога и Господа нашего Іисуса Христа.* Наконецъ апостолъ Іоаннъ (1 Іоан. IV, 1—3): *Много лжепророковъ появилось въ мірѣ. Духа Божія (и духа заблужденія) узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ пріидетъ, и теперь есть уже въ мірѣ* (сравн. 2 Іоан. 7—9).

§ 39.

Ученіе апостоловъ о средствахъ ко спасенію.

1. Изъ средствъ, чрезъ которыя человѣкъ получаетъ необходимую для спасенія благодать и укрѣп-

ляется въ ней, апостолы всего чаще упоминаютъ о молитвѣ.

а) Дѣянія апостольскія часто повѣствуютъ какъ объ общественномъ богослуженіи христіанъ, такъ въ частности о молитвѣ общинъ за благоденствіе апостоловъ и за успѣхъ ихъ дѣятельности (Дѣян. XII, 5; XV, 40). Павелъ неоднократно проситъ общины поддерживать его своими молитвами (Римл. XV, 30. 2 Кор. I, 11. Филипп. I, 19. 1 Өесс. V, 25 и т. д.); съ своей стороны и онъ благодаритъ Бога за ихъ вѣру (1 Кор. I, 4. Филипп. I, 3. Колосс. I, 3 и слѣд. и т. д.) и молитъ Его, чтобы Онъ укрѣпилъ ихъ и привелъ ихъ ко спасенію. Ефес. I, 15—17: *Я, услышавъ о вашей вѣрѣ во Христа Іисуса и о любви ко всѣмъ святымъ, непрестанно благодарю за васъ Бога, вспоминая о васъ въ молитвахъ моихъ, чтобы Богъ Господа нашего Іисуса Христа, Отецъ славы, далъ вамъ Духа премудрости и откровенія къ познанію Его* (Ср. III, 13. Филипп. I, 9. 1 Өесс. V, 17. 2 Өесс. I, 11).

б) Апостолы совѣтуютъ и христіанамъ молиться другъ за друга. Ефес. VI, 18: *Всякою молитвою и прошеніемъ молитесь во всякое время духомъ; и старайтесь о семъ самомъ со всякимъ постоянствомъ и моленіемъ о всѣхъ святыхъ и о мнѣ.* Іак. V, 16: *Признавайтесь другъ предъ другомъ въ проступкахъ, и молитесь другъ за друга, чтобы исцѣлиться: много можетъ усиленная молитва праведнаго.*

Молитва должна простираться на все, что дается Богомъ человѣку; даже пищу христіанинъ долженъ вкушать съ благодареніемъ, потому что она *освящается словомъ Божіимъ и молитвою* (1 Тим. IV, 4—5).

Чрезъ молитву и милостыни сотникъ Корнилій получилъ благодать обращенія (Дѣян. X, 4); ради ихъ прежнихъ дѣлъ любви Богъ подкрѣпитъ колеблющихся Евреевъ (Евр. VI, 10).

в) Но чтобы молитва была дѣйственна, она должна сопровождаться искреннѣйшимъ довѣріемъ къ Богу. Іак. I, 5—7: *Если у кого изъ васъ недостаетъ мудрости, да проситъ у Бога, дающаго всѣмъ просто и безъ упрековъ: и дастся ему. Но да*

просить съ вѣрою, не мало не сомнѣваясь, потому что сомнѣвающійся подобенъ морской волнѣ, вѣтромъ поднимаемой и развѣваемой. Да не думаетъ такой человѣкъ получить что нибудь отъ Господа.

Далѣе, чтобы молитва была услышана, она должна быть согласна съ волею Божіею. 1 Іоан. V, 14—15: *Когда мы просимъ чего по волѣ Его* (Сына Божія), *Онъ слушаетъ насъ. А когда мы знаемъ, что Онъ слушаетъ насъ во всемъ, чего-бы мы ни просили; знаемъ и то, что получаемъ просимое отъ Него.* Въ этомъ смыслѣ 1 Іоан. гл. III ст. 22 молитва праведнаго называется такою, которую слушаетъ Богъ: *Чего ни попросимъ, получимъ отъ Него: потому что соблюдаемъ заповѣди Его, и дѣлаемъ благоугодное предъ Нимъ.* По Апокалипсису (V, 8; VIII, 3) молитвы святыхъ приносятся предъ престолъ Божій.

г) Съ молитвою апостолы соединяли иногда, особенно если предпринимались какія либо важныя церковныя дѣйствія, постъ, чтобы усилить серьозное, соотвѣтствующее важности дѣла, настроеніе (Дѣян. XIII, 2, XIV, 22).

2. Кромѣ этихъ средствъ ко спасенію, которыми каждый долженъ былъ самъ пользоваться. Церковь владѣла еще такими средствами, которыя особеннымъ образомъ учреждены были къ тому, чтобы дѣлать вѣрующихъ причастными благодати (Таинства).

а) Преимущественнѣйшимъ и необходимѣйшимъ изъ сихъ средствъ было Крещеніе. Согласно повелѣнію Господа, оно совершалось водою во имя Отца, Сына и Святаго Духа. Оно есть знакъ принятія въ число искупленныхъ и средство, которымъ человѣкъ изъ состоянія грѣха поставляется въ состояніе праведности предъ Богомъ.

Поелику уничтоженіе грѣха въ христіанинѣ всегда сопровождается возрожденіемъ, исполненіемъ человѣка Духомъ Святымъ, то и крещеніе имѣетъ это двоякое дѣйствіе. По этой причинѣ, возносясь на небо, Христосъ указалъ апостоламъ на предстоящее ниспосланіе Святаго Духа словами: *Іоаннъ крестилъ водою; а вы, чрезъ нѣсколько дней послѣ сего, будете крещены Духомъ*

Святымъ (Дѣян. I, 5). Когда языческій сотникъ Корнилій съ своими домашними видимо получилъ Святаго Духа, Петръ сказалъ: *Кто можетъ запретить креститься водою тѣмъ, которые, какъ и мы, получили Святаго Духа?* (Дѣян. X, 47). И въ оправданіе своего образа дѣйствій онъ напомнилъ іерусалимской общинѣ слова Христа: *Іоаннъ крестилъ водою, а вы будете крещены Духомъ Святымъ* (XI, 16).

Что здѣсь въ крещеніи является нераздѣльнымъ, именно *уничтоженіе грѣховъ и сообщеніе Святаго Духа*, то Петръ выражаетъ раздѣльно во время первой проповѣди Евангелія въ праздникъ Пятьдесятницы въ Іерусалимѣ: *Покайтеся, и да крестится каждый изъ васъ во имя Іисуса Христа для прощенія грѣховъ; и получите даръ Святаго Духа* (Дѣян. II, 38).

Что крещеніе есть обыкновенное, Христомъ установленное средство *освобожденія отъ грѣховнаго, присущаго человѣку отъ рожденія, состоянія, равно какъ и отъ всѣхъ лично содѣланныхъ имъ грѣховъ*, это есть постоянное ученіе въ апостольское время. *Крестись*—требуетъ Ананія отъ новообращеннаго Павла—*и омой грѣхи свои, призвавъ имя Господа Іисуса* (Дѣян. XXII, 16). А Павелъ, взирая на всю полноту очищенныхъ такимъ образомъ, говоритъ (Ефес. V, 25 и слѣд.), что Христосъ предалъ Себя за Церковь, *чтобы освятить ее, очистивъ банею водною, посредствомъ слова; чтобы представить ее Себѣ славною Церковію, не имѣющею пятна, или порока, или чего либо подобнаго, но дабы она была свята и непорочна.*

Еще чаще говорятъ апостолы о сообщеніи Святаго Духа, которое соединялось съ отпущеніемъ грѣховъ въ крещеніи. Такъ Павелъ въ посл. къ Титу (III, 5—7) пишетъ: *По своей милости Онъ* (Богъ) *спасъ насъ банею возрожденія и обновленія Святымъ Духомъ, Котораго излилъ на насъ обильно чрезъ Іисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатію, мы по упованію содѣлались наслѣдниками вѣчной жизни.* Вслѣдствіе сего апостолы называютъ также крещеніе запечатлѣніемъ Святымъ Духомъ. Такъ тотъ же Павелъ пишетъ (Ефес. I, 13): *Въ Немъ* (Христѣ) *и вы, услы-*

шавъ слово истины, благовѣствованіе вашего спасенія, и увѣровавъ въ Него, запечатлѣны обѣтованнымъ Святымъ Духомъ. Посему и св. Іоаннъ (1 Іоанн. II, 20, 27) говоритъ, что чрезъ помазаніе Святымъ Духомъ, которое вѣрующіе получили отъ Христа, они научены всему.

б) Но знакъ очищенія отъ грѣховъ — погруженіе въ воду отличался отъ знака сообщенія Святаго Духа—возложенія рукъ (мvропомазанія) и внѣшнимъ, видимымъ образомъ. Когда діаконъ Филиппъ совершилъ въ Самаріи крещеніе, апостолы послали туда Петра и Іоанна, чтобы они чрезъ возложеніе рукъ и молитву сообщили крестившимся Духа Святаго (Дѣян. VIII, 14 и слѣд.), слѣдовательно совершили бы дѣйствіе, котораго діаконъ не имѣлъ права совершить.

Такъ какъ Духъ Святый сошелъ на сотника Корнилія еще до крещенія, то Петръ не совершалъ надъ нимъ возложенія рукъ, но велѣлъ ему только креститься (Дѣян. X, 47 и слѣд.).

Посему крещеніе и возложеніе рукъ именуются и раздѣльно одно за другимъ, какъ два различныя, хотя и взаимно относящіеся одно къ другому дѣйствія; поелику оба они означаютъ введеніе человѣка въ христіанскую жизнь. Въ посланіи къ Евреямъ (VI, 1 и слѣд.) первыми начатками христіанской жизни называются: обращеніе отъ мертвыхъ дѣлъ, вѣра въ Бога, ученіе о крещеніи, о возложеніи рукъ, о воскресеніи изъ мертвыхъ и о вѣчномъ судѣ

в) Вечеря въ память и представленіе умилостивительной смерти Христа въ хлѣбѣ и винѣ (Жертвоприношеніе — Messopfer, таинство Алтаря—Altarssacrament) составляла, по свидѣтельству Дѣяній Апостольскихъ (II, 42. 46), главнѣйшую часть христіанскаго богослуженія. Апостолы хотятъ, чтобы на совершеніе этой вечери смотрѣли какъ на глубокую и святую тайну, какъ на видимое представленіе дѣла искупленія. *Я*—учитъ Павелъ 1 Коринѳ. XI, 23 и слѣд.—*отъ Самого Господа принялъ то, что и вамъ передалъ, что Господь Іисусъ въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ, и, возблагодаривъ, преломилъ и сказалъ: пріимите, ядите, сіе есть тѣло мое за васъ ломимое; сіе творите въ Мое воспоминаніе. Также и чашу послѣ ве-*

чери, и сказалъ: сія чаша есть новый завѣтъ въ Моей крови; сіе творите, когда только будете пить, въ Мое воспоминаніе. Ибо всякій разъ, когда вы ядите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ. Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей, или пить чашу Господню недостойно, виновенъ будетъ противъ тѣла и крови Господней. Да испытываетъ же себя человѣкъ, и такимъ образомъ пусть ѣстъ отъ хлѣба сего и пьетъ изъ чаши сей. Ибо кто ѣстъ и пьетъ недостойно, тотъ ѣстъ и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая о тѣлѣ Господнемъ.

Но это участіе въ умилостивительной жертвѣ Христа или питаніе отъ жертвенника крестнаго (Евр. XIII, 10) должно, по ученію св. Павла, съ одной стороны произвесть тѣснѣйшее, жизненное общеніе вѣрующихъ со Христомъ и между собою, съ другой—образовать самую твердую преграду между ихъ обществомъ и участіемъ въ какомъ бы то ни было видѣ идолослуженія. Въ этомъ смыслѣ апостолъ говоритъ 1 Кор. X, 10, 16 и слѣд.: *Чаша благословенія, которую благословляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Христова? Одинъ хлѣбъ, и мы многіе одно тѣло; ибо всѣ причащаемся отъ одного хлѣба.... Язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были въ общеніи съ бѣсами. Не можете пить чашу Господню и чашу бѣсовскую; не можете быть участниками въ трапезѣ Господней и въ трапезѣ бѣсовской.*

г) Въ числѣ различныхъ состояній человѣческой жизни апостолъ Іаковъ указываетъ именно на болѣзнь, какъ на такое состояніе, въ которомъ христіанинъ нуждается въ тѣлесной и духовной помощи отъ Бога. Посему онъ указываетъ своимъ читателямъ, на какія блага они должны обратить свою надежду въ этомъ состояніи и какъ они должны стараться объ исполненіи этой надежды. Въ гл. V, ст. 13 — 15 онъ пишетъ: *злостраждетъ ли кто изъ васъ, пусть молится; веселъ ли кто, пусть поетъ псалмы. Боленъ ли кто изъ васъ, пусть призоветъ пресвитеровъ церкви, и пусть помолятся надъ нимъ, помазавъ его еле-*

емъ во имя Господне. И молитва вѣры исцѣлитъ болящаго, и возставитъ его Господь: и, если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему (Елеосвященіе) [1]).

§ 41.

Ученіе апостоловъ о послѣднихъ событіяхъ.

1. На основаніи ветхозавѣтнаго ученія и согласныхъ съ нимъ многихъ изрѣченій Спасителя апостолы высказывались о загробномъ мірѣ и послѣднихъ событіяхъ, причемъ они пользовались образомъ представленія и способомъ выраженія своего времени. Важнѣйшее, сюда относящееся, ихъ ученіе было — о второмъ пришествіи Спасителя на судъ.

а) Какъ Самъ Христосъ называлъ Себя не только Искупителемъ, но и Судіею, такъ и апостольская проповѣдь должна была обнимать это двоякое ученіе, какъ главное содержаніе Евангелія. *Онъ* (Іисусъ) *повелѣлъ намъ* — говоритъ Петръ (Дѣян. X, 42) — *проповѣдывать людямъ и свидѣтельствовать, что Онъ есть опредѣленный отъ Бога Судія живыхъ и мертвыхъ.*

б) Какъ на самое гибельное, все христіанство разрушающее заблужденіе, смотрятъ апостолы на ученіе: будто-бы со смертію оканчивается и бытіе человѣка, будто-бы нѣтъ продолженія жизни въ другомъ мірѣ, нѣтъ суда надъ тѣмъ, какъ человѣкъ провелъ земную жизнь, также будто-бы нѣтъ награды и наказанія въ вѣчности (1 Кор. XV, 32. 2 Петр. III, 1 и слѣд.). Въ противоположность этому апостолы смотрятъ на земную жизнь человѣка, какъ на время сѣянія, за которымъ на будущемъ судѣ должна послѣдовать жатва: рѣшеніе судьбы человѣка, имѣющее неизмѣнную силу на цѣлую вѣчность. Евр. IX, 27—28: *Какъ человѣкамъ положено однажды умереть, а потомъ судъ: такъ и Христосъ, единожды принесши Себя въ жертву, чтобы подъять грѣхи многихъ, во второй разъ явится не для очищенія грѣха, а для ожидающихъ Его во спасеніе.* 2 Тим. IV, 6 и слѣд.: *Время*

---

[1]) О Священствѣ; ср. § 38, 4. е и § 44, 4, г; о Покаяніи § 44, 3, а; о Бракѣ § 44, 4, д. *Авт.*

моего отшествія настало. Подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ, вѣру сохранилъ. А теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды, который дастъ мнѣ Господь, праведный Судія, въ день оный; и не только мнѣ, но и всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его.

в) Грѣшника постигнетъ тогда вѣчная погибель (2 Ѳесс. I, 9), состояніе, которое апостолъ Іоаннъ въ одно и то же время изображаетъ и какъ смерть, и—пользуясь образнымъ способомъ выраженья своего времени—какъ вѣчное мученіе въ огнѣ (Апок. II, 11; XX, 6. 14; XXI, 8). Удѣломъ же праведныхъ будетъ небесное блаженство, полнота искупленія, которое въ условіяхъ этой, земной жизни, можетъ осуществиться только отчасти,—царство Божіе въ его совершенствѣ (Дѣян. XIV, 22. 1 Кор. VI, 9; XV, 50. Гал. V, 21. Ефес. V, 5). Это—наслѣдство нетлѣнное, непорочное, неувядаемое, хранящееся на небесахъ для праведныхъ (1 Петр. I, 4), созерцаніе Бога лицемъ къ лицу (1 Кор. XIII, 12. 1 Іоан. III, 2).

2. Поелику для отдѣльнаго человѣка наступаетъ судъ послѣ его смерти, и поелику въ то время всѣ ожидали, хотя только гадательно, имѣющаго скоро наступить втораго пришествія Христа на судъ, то апостолы состояніе умершихъ уже христіанъ обыкновенно не отличаютъ отъ того, которое начнется для нихъ со вторымъ пришествіемъ Христа, и, со смертію отдѣльнаго человѣка, уже представляютъ начинающимся его полное прославленіе и блаженство (2 Кор. V, 1 и слѣд.).

Но прежде чѣмъ наступитъ конецъ настоящему міру, еще предстоитъ великая борьба между царствомъ Божіимъ и царствомъ грѣха. Тайна беззаконія, говоритъ св. Павелъ, уже въ дѣйствіи; но ея обнаруженіе еще задерживается. Придетъ время, когда откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противникъ, превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ, такъ что въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ, выдавая себя за Бога (2 Ѳесс. II, 3 и слѣд.).

Этого противника Христова, въ которомъ воплотится вся сила и злоба грѣха, апостолъ Іоаннъ называетъ антихристомъ, но разумѣетъ подъ нимъ всякаго, кто отвергаетъ искупленіе, совершенное Христомъ. *Дѣти*—пишетъ онъ въ своемъ первомъ посланіи (II,

18 и слѣд.)—*послѣднее время. И какъ вы слышали, что пріидетъ антихристъ, и теперь появилось много антихристовъ: то мы и познаемъ изъ того, что послѣднее время.... Кто лжецъ, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Іисусъ есть Христосъ? Это антихристъ, отвергающій Отца и Сына.* И въ гл. IV, ст. 3: *Всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ пріидетъ, и теперь есть уже въ мірѣ.* Наконецъ во 2 Іоан. ст. 7: *Многіе обольстители вошли въ міръ, не исповѣдующіе Іисуса Христа, пришедшаго во плоти: такой человѣкъ есть обольститель и антихристъ.*

Послѣ того какъ Христосъ, имѣющій явиться на судъ во всемъ блескѣ своей божественной славы, побѣдоносно окончитъ эту борьбу,— наступитъ преобразованіе вселенной, обновленіе всѣхъ вещей, которое, по ученію апостоловъ, согласному съ представленіями того времени, произойдетъ чрезъ огонь (1 Кор. III, 13. 2 Ѳесс. I, 8. 2 Петр. III, 7).

Тогда откроется прославленный видъ міра (Римл. VIII, 18 и слѣд.), явится новое небо и новая земля, какъ жилище для воскресшихъ праведниковъ (Апок. XXI, 1 и слѣд.). *Но,* говоритъ апостолъ Павелъ 1 Кор. XV, 35 и слѣд., *скажетъ кто нибудь: какъ воскреснутъ мертвые? и въ какомъ тѣлѣ пріидутъ? Безразсудный! то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ. И когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное, или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло .. Есть тѣла небесныя, и тѣла земныя: но иная слава небесныхъ, иная земныхъ. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится въ славѣ. Такъ и при воскресеніи мертвыхъ. Сѣется въ тлѣніи, востаетъ въ нетлѣніи; сѣется въ уничиженіи, востаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи, востаетъ въ силѣ, сѣется тѣло душевное, востаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное, есть тѣло и духовное. Такъ и написано: первый человѣкъ Адамъ сталъ душею живущею* (Быт. II, 7); *а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій*

Но не духовное прежде, а душевное; потомъ духовное. Первый человѣкъ изъ земли перстный; вторый человѣкъ Господь съ неба. Каковъ перстный, таковы и перстные; и каковъ небесный, таковы и небесные. И какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго. Но то скажу вамъ, братія, что плоть и кровь не могутъ наслѣдовать царствія Божія, и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія.

Какъ здѣсь воскресшее тѣло Павелъ называетъ духовнымъ, небеснымъ, прославленнымъ, такъ въ посланіи къ Филиппійцамъ (III, 21) онъ говоритъ, что оно будетъ сообразно тѣлу воскресшаго Спасителя. А апостолъ Іоаннъ поставляетъ съ этимъ въ связь созерцаніе Бога, которымъ будутъ наслаждаться блаженные. 1 Іоан. III, 2: *Возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи; но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть.*

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Сохраненіе христіанскаго откровенія въ Церкви.

---

§ 42.

Задача Церкви послѣ апостоловъ.

1. Такъ какъ воплощеніемъ Сына Божія и ниспосланіемъ Святаго Духа откровеніе завершилось, то задача церкви послѣ апостоловъ могла состоять только въ томъ, чтобы подъ охраною Святаго Духа распространять проповѣданное апостолами ученіе Христово и неизмѣнно, ничего не прибавляя и ничего не убавляя, сохранять его.

а) Это строго внушаютъ своимъ ученикамъ уже сами апостолы, когда напримѣръ св. Павелъ пишетъ Галатамъ (I, 8): *Если бы даже мы, или Ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѳема*,— и когда онъ неоднократно увѣщаваетъ Тимоѳея неизмѣнно хранить принятое ученіе и вѣру, какъ залогъ или наслѣдство (1 Тим. VI, 20. 2 Тим. I, 13 и слѣд.).

б) Вновь возникающія лжеученія могли конечно дѣлать необходимыми точныя опредѣленія содержанія апостольскаго преданія; но эти опредѣленія должны были выражать только постоянное и общее преданіе церкви, существовавшее до возникновенія споровъ. Что не составляло основныхъ, уже апостолами установленныхъ и во всей церкви по преданію существовавшихъ, ученій вѣры, то и въ

позднѣйшее время никогда не могло быть предметомъ обязательныхъ для всей церкви опредѣленій.

2. Точно также должны были сохраняться неизмѣнными по своей сущности тѣ учрежденія и постановленія, которыя сдѣланы были Самимъ Христомъ для устройства религіозной жизни. Церкви предоставлено было только вводить эти учрежденія въ практику въ различной формѣ, соотвѣтственно различнымъ временамъ и странамъ, или присовокуплять къ нимъ другія, спасительныя для вѣрующихъ, установленія въ духѣ Христа и апостоловъ, которыя однако же не могутъ получить такого же неприкосновеннаго и на всегда обязательнаго значенія, какъ установленія Христа.

§ 43.

Средства къ выполненію этой задачи.

1. Святый Духъ, исполнившій Собою апостоловъ при основаніи церкви, пребываетъ въ ней до скончанія вѣка, охраняя ее и руководя ею. Это обѣщалъ апостоламъ Самъ Христосъ, сказавши (Мѳ. XXVIII, 18 и слѣд.): *Дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ. И такъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до окончанія вѣка.*

Въ виду того, что подъ охраной Святаго Духа въ церкви никогда не утратится спасительная истина, также какъ и надлежащая религіозная жизнь, апостолъ Павелъ называетъ церковь „домомъ Божіимъ, столпомъ и утвержденіемъ истины“ (1 Тим. III, 15).

2. Естественныя средства, которыми владѣла церковь для выполненія своей задачи, были: постоянное памятованіе апостольскаго преданія и постоянное взаимное общеніе отдѣльныхъ церквей въ вѣрѣ и жизни. Вслѣдствіе сего то, что составляетъ неприкосновенную сущность христіанства, безъ ущерба для особенныхъ учрежденій и воззрѣній, соотвѣтствующихъ потребностямъ различныхъ народовъ и временъ, вѣрно сохранялось какъ общее наслѣдіе всей церкви и передавалось послѣдующимъ поколѣніямъ.

Передача апостольскаго преданія въ неизмѣнномъ видѣ существенно облегчалась тѣмъ обстоятельствомъ, что апостолы и ихъ сопутники главное содержаніе своего ученія изложили въ писаніяхъ Новаго Завѣта. Такъ какъ въ этихъ писаніяхъ въ разнообразнѣйшихъ оборотахъ рѣчи и многократно повторяются основныя ученія христіанства, то по своему содержанію они могутъ считаться не отдѣльною только какою либо частью апостольской проповѣди, но вообще передачею, только письменною, всего христіанскаго ученія; причемъ отдѣльные второстепенные пункты могли конечно быть опущены, такъ какъ всѣ новозавѣтныя писанія были написаны по какому либо особенному случаю. Но если апостолы и ихъ спутники, исполненные Святаго Духа, находились, при устномъ проповѣдываніи Евангелія, подъ Божественною охраною и вслѣдствіе того полученное отъ Христа ученіе передали церквамъ въ чистотѣ, безъ всякой примѣси какого либо заблужденія, то подъ тою же Божественною охраною они должны были находиться и при сообщеніи своего ученія въ письмени.

Такимъ образомъ въ изслѣдованіи новозавѣтныхъ писаній церкви дано было надежное средство рѣшать возникающіе споры касательно ученія, такъ какъ въ писаніяхъ церковь имѣла предъ собою подлинныя слова апостольской проповѣди.

Если новозавѣтныя писанія въ ученіи о спорномъ пунктѣ являлись трудными для пониманія или допускали различныя толкованія, то за объясненіемъ спорныхъ мѣстъ Писанія обращались къ прежнему, имѣвшему въ церкви общее значеніе, ученію, поелику сохранявшееся въ церкви апостольское преданіе должно было согласоваться съ правильно понимаемыми писаніями апостоловъ. Это значило: объяснять писаніе согласными свидѣтельствами отцовъ или тѣмъ смысломъ, который всегда хранила и всегда хранитъ церковь.

3. Такъ какъ апостолы къ концу свой жизни уже установили, чтобы во главѣ предстоятелей церкви (пресвитеровъ) стоялъ епископъ, то это учрежденіе должно было быть удержано на все будущее время. Епископъ въ своемъ лицѣ представлялъ общину, онъ былъ ея представителемъ и устами. Безъ него нельзя было ничего

предпринять, и онъ съ своей стороны могъ дѣйствовать только въ согласіи со всей общиною по Духу Іисуса Христа, исполняющему ее. Посему всѣ порученія и права, которыя Христосъ ввѣрилъ церкви, она выполняла чрезъ епископовъ, какъ чрезъ свои органы; именно: чрезъ учительство, чрезъ раздаяніе таинствъ и чрезъ руководство церковной жизни. Какъ продолженіе и распространеніе апостольскаго преданія, такъ и содержаніе его въ чистотѣ отъ всѣхъ возникающихъ заблужденій, а равно и устройство религіозной жизни сообразно съ потребностями мѣста и времени было такимъ образомъ ввѣрено епископамъ въ ихъ согласіи съ общинами.

Если возникали споры касательно ученія, то дѣломъ епископовъ было выразить и засвидѣтельствовать сознаніе вѣры въ сихъ общинахъ, чрезъ сравненіе этихъ свидѣтельствъ дознать, что всегда, вездѣ и для всѣхъ составляло предметъ вѣры, и на основаніи этого дознанія противопоставить нововведенію каѳолическое, т. е. отъ времени апостоловъ до сего времени и во всей церкви по преданію сохранявшееся ученіе. Если епископы приступали къ этому дѣлу съ должною добросовѣстностію, то въ Святомъ Духѣ, исполняющемъ церковь, они имѣли поруку за выраженіе чистаго, подлиннаго ученія Христа и апостоловъ.

Опредѣленіе преданнаго ученія, равно какъ установленіе соотвѣтствующихъ учрежденій церковной жизни, происходило обыкновенно (такъ какъ это всего цѣлесообразнѣе) на такъ называемыхъ церковныхъ собраніяхъ (синодахъ, соборахъ), когда или одна только часть церкви имѣла на такомъ собраніи представителей въ лицѣ своихъ епископовъ (частные, помѣстные соборы), или дѣло рѣшалось во имя всей церкви (всеобщіе или вселенскіе соборы). Рѣшенія первыхъ получали общеобязательную силу только чрезъ признаніе ихъ всею церковію. Но и опредѣленія вселенскихъ соборовъ также подвергались сначала тщательному изслѣдованію во всей церкви, и признавались обязательными и неприкосновенными только тогда, когда ихъ находили согласными съ преданнымъ ученіемъ.

Напротивъ установленія, касающіяся церковной жизни, хотя бы они исходили даже отъ вселенскихъ соборовъ, по времени и обстоятельствамъ подвергались измѣненіямъ или бывали даже совсѣмъ остав-

ляемы, если они не находились въ существенной связи съ вѣроученіемъ.

Образцомъ такихъ соборовъ, имѣющимъ значеніе для всѣхъ временъ, считалось собраніе апостоловъ въ Іерусалимѣ, о которомъ повѣствуется въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (XV, 1 и слѣд,). Когда въ Антіохіи нѣкоторые изъ тамошнихъ христіанъ стали вводить новое ученіе, будто обрѣзаніе необходимо для спасенія, то антіохійская церковь послала Павла и Варнаву вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими изъ своей среды въ Іерусалимъ къ апостоламъ и представителямъ церкви за рѣшеніемъ относительно этого ученія. Тогда апостолы и предстоятели церкви собрались вмѣстѣ; когда они обмѣнялись между собою многими рѣчами по возбужденному вопросу, Петръ, указавъ на тотъ фактъ, что язычники точно также, какъ и іудеи, получили Святаго Духа и призваны Богомъ къ вѣрѣ, первый подалъ свой голосъ въ пользу того, что не слѣдуетъ налагать на христіанъ изъ язычниковъ иго Моисеева закона. Что Богъ даровалъ язычникамъ благодать, также какъ и іудеямъ, подтвердили потомъ Павелъ и Варнава повѣствованіемъ о своей дѣятельности между язычниками. Къ заявленію Петра присоединился затѣмъ и Іаковъ, доказавъ справедливость его мѣстами изъ Писанія, и высказался въ томъ смыслѣ, что—по его мнѣнію—язычники не обязаны соблюдать Моисеевъ законъ, но что имъ слѣдуетъ предписать воздерживаться отъ идоложертвеннаго, блуда, ядѣнія крови и удавленины. Тогда апостолы, предстоятели и вся община рѣшили послать изъ Іерусалима съ Павломъ и Варнавою нѣсколько уважаемыхъ христіанъ въ Антіохію для передачи письма, въ которомъ апостолы, предстоятели и братья іерусалимскіе объявляютъ, что Духу Святому и имъ заблагоразсудилось не возлагать на христіанъ изъ язычниковъ никакого большаго бремени, кромѣ соблюденія тѣхъ заповѣдей, которыя предложилъ апостолъ Іаковъ.

§ 44.

Разрѣшеніе этой задачи.

1. Уже въ древнее время явилась необходимость въ краткомъ изложеніи христіанскаго ученія, содержащагося въ Новомъ Завѣтѣ.

а) Этой необходимости удовлетворили, составивъ прежде всего символъ, который потому называется апостольскимъ, что онъ содержитъ въ себѣ ученіе апостоловъ въ простѣйшей формѣ [1]). Онъ гласитъ: „Вѣрую въ Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли. И въ Іисуса Христа, Его Единороднаго Сына, Господа нашего, зачатаго отъ Духа Святаго, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, страдавшаго при Понтійскомъ Пилатѣ, распятаго, умершаго и погребеннаго, сходившаго въ адъ, въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, восшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Бога, всемогущаго Отца, откуда Онъ опять придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Вѣрую въ Духа Святаго, святую вселенскую Церковь, общеніе святыхъ, отпущеніе грѣховъ, воскресеніе плоти и вѣчную жизнь“.

б) Затѣмъ неоднократныя попытки нововведеній послужили поводомъ къ тому, что цѣлый рядъ вселенскихъ соборовъ точно выразилъ и опредѣлилъ ученіе о тайнахъ Святой Троицы и воплощенія Сына Божія. Начало этому положилъ первый вселенскій никейскій соборъ въ 325 году, который въ противовѣсъ этимъ новшествамъ составилъ символъ, дополненный на соборѣ константинопольскомъ (381 г.), который въ послѣдствіи признанъ былъ вторымъ вселенскимъ соборомъ. Этотъ символъ былъ подтвержденъ на послѣдующихъ соборахъ, причемъ ясно было опредѣлено, что не должно вводить въ церкви никакого другаго символа, кромѣ никео-цареградскаго.

Никео-цареградскій символъ читается такъ: Вѣрую во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, единороднаго Сына Божія, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ;

---

[1]) Приводимый здѣсь, такъ названный въ послѣдствіи на западѣ апостольскій символъ, въ древнѣйшей церкви былъ извѣстенъ и употреблялся *только на Западѣ.* Въ восточныхъ церквахъ въ такой-же глубокой древности существовали свои, выражавшіе апостольское ученіе, символы, которые поэтому также могутъ быть называемы апостольскими. Вполнѣ согласные между собою по содержанію, всѣ эти, какъ восточные, такъ и западный, символы различались только по раскрытію и выраженію этого содержанія, примѣнительно къ особеннымъ обстоятельствамъ и нуждамъ той или другой частной церкви. — См. «Древнія формы символа вѣры» Професс. Чельцова. С.-Петербургъ. 1869 г. *Пер.*

Бога отъ Бога; Свѣта отъ Свѣта; истиннаго Бога отъ истиннаго Бога; рожденнаго, не сотвореннаго; единосущнаго со Отцемъ, чрезъ Котораго все сотворено; Который ради насъ людей и ради нашего спасенія сошелъ съ неба и воплотился отъ Святаго Духа изъ Маріи Дѣвы и сдѣлался человѣкомъ; Который за насъ былъ распятъ при Понтійскомъ Пилатѣ, пострадалъ и былъ погребенъ; и воскресъ въ третій день согласно писаніямъ; и вознесся на небеса, сѣдитъ одесную Отца; и опять со славою придетъ судить живыхъ и мертвыхъ; Котораго царству не будетъ конца. И въ Духа Святаго, Господа и животворящаго, отъ Отца [1]) исходящаго, вмѣстѣ со Отцемъ и Сыномъ покланяемаго и славимаго, говорившаго чрезъ пророковъ. И во единую, святую, соборную (въ нѣмецкомъ переводѣ: вселенскую—katholisch) и апостольскую Церковь. Исповѣдую одно крещеніе во оставленіе грѣховъ, и ожидаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка".

2. Послѣ опредѣленія основныхъ истинъ христіанства самымъ необходимымъ являлось точно опредѣленное расчлененіе и организація церкви.

а) Съ того времени, какъ апостолы дали общинамъ единообразное устройство, такъ что во главѣ всякой общины находился епископъ, прочіе предстоятели церкви, пресвитеры, получили полномочія съ тѣмъ ограниченіемъ, чтобы они пользовались этими полномочіями только при законномъ подчиненіи своему епископу, и что права—чрезъ возложеніе рукъ принимать другихъ въ число предстоятелей церкви — имъ совсѣмъ не предоставлено. Когда церковныя дѣйствія мало по малу были обставлены многими обрядами, посвященіе въ пресвитера и посвященіе въ епископа стали различать и особыми внѣшними знаками.

б) Каждый епископъ имѣлъ свою опредѣленную церковь, и никакому епископу не было дозволено вмѣшиваться въ дѣятельность другаго епископа. Болѣе или менѣе значительное количество церквей составляло церковную область, во главѣ которой стоялъ митрополитъ

---

[1]) На Западѣ было прибавлено впослѣдствіи: «и отъ Сына». *Это примѣчаніе сдѣлано авторомъ, также подъ строкою, и въ нѣмецкомъ подлинникѣ. Пер.*

или архіепископъ, съ опредѣленными правами надъ всей областью, какъ напримѣръ съ правомъ предсѣдательствовать на областныхъ соборахъ, утверждать и посвящать избранныхъ духовенствомъ и народомъ епископовъ и т. д.

в) Церковныя области находились одна съ другою то въ болѣе тѣсной, то въ болѣе слабой связи. Ихъ соединеніе для внѣшне-осязательнаго представленія вселенской или каѳолической Церкви обнаруживалось именно на вселенскихъ соборахъ. И какъ епископы въ извѣстномъ смыслѣ подчинены были митрополитамъ, безъ ущерба однакоже совокупности ихъ епископскихъ правъ и обязанностей, такъ и между митрополитами опять возвышались патріархи римскій, константинопольскій, александрійскій, антіохійскій, іерусалимскій.

г) Первымъ и знаменитѣйшимъ изъ всѣхъ епископовъ считался епископъ Рима, тогдашней столицы міра, гдѣ, какъ говорили, на основаніи древнихъ преданій, апостолы Петръ и Павелъ потерпѣли мученическую смерть. Епископу города Рима приписывали то-же самое положеніе въ средѣ епископовъ, въ сущности одинаковыхъ съ нимъ по правамъ, какое занималъ между апостолами Петръ.

3. В ъ о т н о ш е н і и р е л и г і о з н о й ж и з н и х р и с т і а н ъ а п о с т о л ы в о о б щ е п р е д п о л а г а л и, ч т о х р и с т і а н е ч р е з ъ к р е щ е н і е — э т о т ъ Х р и с т о м ъ у с т а н о в л е н н ы й в н ѣ ш н і й з н а к ъ о т п у щ е н і я г р ѣ х о в ъ — р а з ъ н а в с е г д а и з ъ я т ы и з ъ н е о с в я щ е н н о й ж и з н и я з ы ч н и к о в ъ и І у д е е в ъ, ч т о б ы в п р е д ь ж и т ь т о л ь к о д л я Х р и с т а и в о Х р и с т ѣ. П о э т о м у о н и н а з ы в а л и х р и с т і а н ъ п р я м о „с в я т ы м и".

а) Это предположеніе не всегда оправдывалось на дѣлѣ уже въ ихъ собственное время; и такъ какъ крещеніе во отпущеніе грѣховъ не могло повторяться, такъ какъ, далѣе, согрѣшающіе христіане грѣшили не только противъ Бога, но, какъ члены тѣла Христова, и противъ церкви, то они церковію и привлекались къ отвѣтственности. Грѣшники, послѣ исповѣди своихъ грѣховъ, отлучались отъ общенія со „святыми", и только послѣ достаточныхъ доказательствъ раскаянія и покаяннаго настроенія съ ихъ стороны епископъ или уполномоченный къ тому пресвитеръ объявлялъ, что

грѣхи имъ прощены Богомъ и они опять допускаются къ пользованію церковными правами (Таинство Покаянія).

Право поступать такимъ образомъ основывали на изрѣченіи Христа о власти *вязать и разрѣшать* (Мѳ. XVI, 19; XVIII, 18) и *прощать и оставлять грѣхи* (Іоан. XX, 23), а также на примѣрѣ апостола Павла, который хотѣлъ, чтобы коринѳскій кровосмѣситель, отлученный отъ церковнаго общенія, но потомъ покаявшійся, снова принятъ былъ въ церковь (2 Кор. II. 6 и слѣд.) [1]).

Исповѣданіе грѣховъ или исповѣдь, которая предшествовала разрѣшенію, была то общественною, то тайною предъ однимъ пресвитеромъ (исповѣдь на ухо) [2]). Вѣрующіе издавна обязаны были исповѣдываться только въ такихъ грѣхахъ, чрезъ которые, по ихъ сознанію, они лишились благодати Божіей (смертные или тяжкіе грѣхи).

б) Ученіе о спасеніи „святыхъ“ отъ вѣчной погибели, которой подвергнутся грѣшники за свою языческую порочность или іудейское ожесточеніе, имѣло такую важность въ первое время, когда притомъ считали близкимъ конецъ міра, что вопросъ объ очищеніи христіанъ, отошедшихъ въ загробную жизнь не совершенно святыми, въ это время меньше принимался въ соображеніе. Но скоро стали молиться и приносить пожертвованія за умершихъ и съ тою цѣлію, чтобы они, очистившись отъ всѣхъ простительныхъ, т. е. болѣе легкихъ грѣховъ, могли удостоиться полнаго блаженства и созерцанія Бога.

в) Съ другой стороны и почитаніе умершихъ, скончавшихся истинными христіанами или „святыми“, а также обычай просить ихъ ходатайства предъ Богомъ и относиться съ религіознымъ благоговѣніемъ къ ихъ земнымъ останкамъ (мощамъ) или ихъ изображеніямъ,—могли впервые явиться въ христіанской церкви только послѣ того, какъ первое поколѣніе христіанъ сошло въ могилу. Приэтомъ начинали съ тѣхъ святыхъ, которые и въ своей внѣшней судьбѣ явились послѣдователями Хри-

---

[1]) Ср. § 38, 5, а

[2]) Ohrenbeichte: такъ называется исповѣдь у нѣмцевъ. *Пер.*

ста, среди гоненій пролили свою кровь и отдали свою жизнь за Его ученіе,—именно св. мучениковъ. Этимъ религіознымъ почитаніемъ особенно отличали основателей церкви — апостоловъ, и преимущественно предъ всѣми почитали Матерь Самого Спасителя, святую Дѣву Марію. Это почитаніе святыхъ распространилось и на прочихъ блаженныхъ духовъ—Ангеловъ.

4. Богослужебныя дѣйствія мало по малу обставлены были великимъ обиліемъ молитвъ и обрядовъ, которые по своему существенному содержанію были одинаковы въ различныхъ церквахъ, такъ какъ основывались на апостольскомъ ученіи, но различались по языку, внѣшнему виду и развитію, такъ какъ отдѣльныя церкви устрояли свою религіозную жизнь независимо одна отъ другой.

а) Въ этомъ отношеніи повсемѣстно обращалось наибольшее вниманіе на совершеніе Евхаристіи, христіанской Жертвы, святой Вечери, Литургіи. Хотя литургіи, именно литургіи западныя и восточныя, во многихъ частностяхъ отступали одна отъ другой, но въ главномъ онѣ были согласны между собою. Во всѣхъ ихъ выражалось какъ ученіе о дѣйствительномъ присутствіи Христа подъ образами хлѣба и вина, такъ и связанное съ этимъ ученіе о жертвенномъ характерѣ Евхаристіи.

Такъ какъ къ полному участію въ святомъ жертвоприношеніи относится пріобщеніе, принятіе святаго таинства, то въ древнѣйшее время обыкновенно вся церковь, исключая только грѣшниковъ и кающихся, пріобщалась вмѣстѣ съ епископомъ или пресвитеромъ, совершающимъ таинство. Причастіе преподавалось и мірянамъ подъ обоими видами.

б) Слѣдуя примѣру апостольской практики (Дѣян. VIII, 12), твердо помнили, что въ случаѣ нужды могутъ совершать крещеніе и другія лица, кромѣ епископовъ и пресвитеровъ. Даже крещенные еретиками объявлялись крещенными законно. Повтореніе же крещенія ни въ какомъ случаѣ не дозволялось.

Съ обрядомъ собственно крещенія, погруженіемъ въ воду, мало по малу стали соединяться различныя молитвы и обряды. Удостоенію крещенія, которое торжественно совершалось епископомъ въ опредѣ-

ленныя времена, предшествовало продолжительное приготовленіе, оглашеніе. Но въ христіанскихъ семействахъ мало по малу вошло въ обычай—крестить дѣтей чрезъ епископа или пресвитера вскорѣ послѣ рожденія, причемъ обряды торжественнаго крещенія совершались въ нѣсколько упрощенной формѣ.

в) Если уже апостолы соединяли съ крещеніемъ возложеніе рукъ, какъ знакъ сообщенія Святаго Духа, то и это дѣйствіе (возложеніе рукъ) скоро стало сопровождаться опредѣленными молитвами, и къ возложенію рукъ присоединили помазаніе муромъ (Муропомазаніе). Такъ какъ муропомазаніе имѣло значеніе какъ-бы второй части, какъ завершеніе крещенія, то и оно, подобно крещенію, никогда не повторялось.

На западѣ муропомазаніе стали отдѣлять отъ крещенія, какъ скоро вошло въ общій обычай крестить и новорожденныхъ дѣтей и крещеніе стало совершаться не только въ опредѣленныя времена епископомъ, но и въ другое время пресвитеромъ. Удержали только обычай, чтобы муропомазаніе преподавалось епископомъ, а не пресвитеромъ, и признали болѣе цѣлесообразнымъ — удостоивать крещенныхъ таинства муропомазанія лишь по достиженіи ими нѣкоторой духовной зрѣлости. Но не смотря на измѣнившуюся практику, ученіе, по которому и священникъ можетъ законно совершить муропомазаніе, не было оставлено.

г) И къ Рукоположенію, чрезъ которое апостолы свои церковныя права и полномочія переносили на своихъ преемниковъ, епископовъ и пресвитеровъ, присоединилось помазаніе вмѣстѣ со многими другими обрядами и молитвами, которыя не считались существенно важными; этими обрядами и молитвами отличали одно отъ другаго различныя посвященія во епископа, пресвитера, діакона. Къ этимъ тремъ посвященіямъ присоединили еще посвященіе въ иподіакона и такъ называемыя четыре нисшія посвященія [1]).

[1]) Здѣсь мы считаемъ неизлишнимъ напомнить замѣчаніе, сдѣланное нами къ отвѣту въ старокатолическомъ катихизисѣ на 279 вопросъ: «есть-ли въ церкви еще другія посвященія, кромѣ посвященія во священника»? Именно: въ православной церкви только три степени іерархіи:—епископа, пресвитера и діакона—составляютъ священство, и ихъ рукоположеніе, совершаемое въ таинствѣ священства, отличается отъ обряда, совершаемаго для освященія вступающихъ въ низшія церковныя должности. *Пер.*

д) Наконецъ заключеніе **Брака**, который уже у апостола Павла называется великою тайною, какъ образъ отношенія между Христомъ и Церковію, также совершалось какъ церковное священнодѣйствіе, при которомъ церковь, чрезъ благословеніе пресвитера, просила у Бога для брачущихся благодати, необходимой для христіанской супружеской жизни. Это благословеніе преподавалось и всякому, согласному съ государственными установленіями извѣстнаго времени, браку, если въ немъ не было ничего противнаго установленнымъ отъ Самого Христа правиламъ о неразрывности брака и т. д.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Хотя церкви было обѣщано, что въ ней всегда имѣетъ пребывать Духъ Іисуса Христа, и потому развитіе церковной жизни, съ одной стороны, проникнуто божественнымъ Духомъ, однако-же— съ другой стороны—было неизбѣжно, чтобы это развитіе, предоставленное заблуждающимся и грѣховнымъ людямъ, заключало въ себѣ много человѣческаго и неправильнаго, несогласнаго съ ученіемъ Іисуса Христа. Вѣчный пробный камень для различенія правильнаго и добраго отъ ложнаго и худаго составляетъ духъ апостольскаго преданія, заключеннаго въ Новомъ Завѣтѣ и устно продолжающагося въ церкви.

По мѣрѣ силъ трудиться надъ тѣмъ, чтобы церковная жизнь, согласно духу этого преданія, принимала все болѣе и болѣе чистый видъ, составляетъ самую святую задачу всѣхъ вѣрующихъ во Христа, по мѣрѣ ихъ способности и по ихъ положенію въ церкви. Но каждый можетъ содѣйствовать выполненію этой задачи лишь подъ тѣмъ условіемъ, если онъ самъ, путемъ собственнаго нравственно-религіознаго обновленія и освященія, усвоитъ себѣ Духъ Іисуса Христа.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Брак и безбрачие клира

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 627-642.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Бракъ и безбрачіе клира [1])

(Краткій историко-каноническій очеркъ).

„Могій вмѣстити—да вмѣститъ“ (Мѳ. XIX, 12).

Въ первые вѣка христіанства, согласно съ ученіемъ слова Божія, на степени церковной іерархіи избирались такія лица, которыя, отличаясь высотою своей нравственной жизни и вообще тѣми качествами, какія апостолъ Павелъ въ своихъ пастырскихъ посланіяхъ (1 Тимоѳ. III; Тит. 1.) признаетъ необходимыми для лицъ церковной іерархіи, были мужьями однѣхъ женъ, т. е. однобрачныя (1 Тимоѳ, III, 2 и 12; Тит. I, 5—6). А поэтому въ первые вѣка церкви Христовой мы видимъ женатыхъ не только діаконовъ и пресвитеровъ, но и епископовъ. Но съ другой стороны на основаніи ученія того же слова Божія (Мѳ. XIX, 12; 1 Коринѳ. VII, 32—33, Апокалипс. XIV, 4) въ церкви очень рано составилось убѣжденіе, что дѣвство, избираемое ради царствія Божія, для пользы церкви, стоитъ выше супружества: оно высшая нравственная добродѣтель (каковое убѣжденіе церковь достойно сохраняетъ и доселѣ [2]). Но коль скоро установилось въ древней церкви такое убѣжденіе, то естественно въ силу внутренней необходимости уже въ самыя ранні времена церкви должна была образоваться практика, по которой многіе вѣрующіе даже и міряне [3]) ради царствія Божія вели жизнь дѣвственную,—и

---

[1]) Подъ клиромъ я разумѣю вообще духовный чинъ.

[2]) См. Histoire du dévelopрement de la doctrine chretienne, par I. H. Newman. Paris, 1848; pag. 383, § 3: Mérite de la virginité.

[3]) Athenagoras, legatio, n. 33. Iustin. Mart. apolog. 1. n. 15.

ближайшій внутренній призывъ къ этому долженъ былъ имѣть клиръ, должны были имѣть тѣ, которыхъ обязанность состоитъ въ томъ, чтобы себя всецѣло и исключительно посвящать Богу и служить примѣромъ для другихъ, идти впереди другихъ и вести ихъ по пути нравственной жизни. Такимъ образомъ въ древней христіанской церкви наряду съ бракомъ мы видимъ и безбрачіе клира; но это (последнее) было дѣломъ свободы, доброй воли, слѣдствіемъ свободнаго воодушевленія, всецѣлой преданности дѣлу Божію, горячаго стремленія къ возможно высшей и безпрепятственной нравственной дѣятельности. Каноническихъ же постановленій, которыми *узаконялось-бы* безбрачіе клира и считалось бы conditio sine qua non, не существовало въ первые вѣка церкви.

Итакъ въ первые вѣка христіанства касательно брака и безбрачія клира существовала полная свобода, степени церковной іерархіи занимали и лица женатыя и дѣвственники. Естественно спросить: при существованіи въ первые вѣка христіанства такой свободы, лица, поступавшія въ клиръ на ту или другую степень, могли ли *послѣ посвященія* въ извѣстный санъ вступать въ бракъ? На этотъ вопросъ исторія даетъ отрицательный отвѣтъ, и если можно указать имена многихъ знаменитыхъ епископовъ, которые были женатыми, то ни одного такого, который бы послѣ посвященія вступилъ въ бракъ. И даже самъ св. Пафнутій, который на первомъ вселенскомъ соборѣ заявилъ рѣшительный протестъ противъ намѣренія отцевъ этого собора опредѣлить безбрачіе клира общеобязательнымъ правиломъ, съ другой стороны высказалъ вполнѣ ясно, что *существовало древнее церковное преданіе*, по которому *неженатый, вступивъ въ клиръ и принявъ посвященіе, не могъ уже болѣе вступать въ бракъ* [1]). Еще ранѣе выражена вполнѣ ясно таже мысль въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, гдѣ говорится: *„Въ епископы, пресвитеры и діаконы должно поставлять однобрачныхъ, въ живыхъ ли ихъ будутъ жены, или уже померли. Но послѣ рукоположенія не позволительно имъ вступать въ бракъ, если они не женаты...*

---

[1]) Socrat. histor. eccl. lib. 1. c. II. Sozomen. histor. eccl. lib. 1. c. 23. О св. Пафнутіѣ см. ниже.

служители же, чтецы, пѣвцы и привратники, если поступили въ клиръ до женитьбы, могутъ жениться, если имѣютъ къ тому желаніе [1]). Согласно съ этимъ гласитъ и 26-е апостольское правило: *Повелѣваемъ, да изъ вступившихъ въ клиръ безбрачными желающіе вступаютъ въ бракъ токмо чтецы и пѣвцы* [2]).

Не смотря на это случалось, покрайней мѣрѣ съ нѣкоторыми пресвитерами, что они послѣ посвященія вступали въ бракъ, но подобные поступки считались церковью непозволительными и виновные извергались изъ сана и низводились въ мірской чинъ (reductio in statum laicalem). Такъ соборъ неокесарійскій (въ малой Азіи), одинъ изъ самыхъ раннихъ соборовъ, во главѣ своихъ правилъ постановилъ слѣдующее: *Пресвитеръ аще оженится, да изверженъ будетъ отъ своего чина; аще же блудъ или прелюбодѣйство сотворитъ, да будетъ совсѣмъ изгнанъ отъ общенія церковнаго и низведенъ въ разрядъ кающихся* [3]). Отсюда мы видимъ, что въ тѣ времена, когда церковь по причинѣ гоненій не могла твердо сохранять свою дисциплину, иные пресвитеры дерзали послѣ посвященія вступать въ бракъ, но что соборы запрещали это съ угрозой изверженія изъ духовнаго чина; еще строже, чѣмъ бракъ пресвитера, наказывали они блудъ и прелюбодѣяніе таковаго.

Вообще въ древней церкви была общепризнанною та практика и таковъ порядокъ, что если кто неженатымъ вступалъ въ клиръ, духовный чинъ, тотъ неженатымъ долженъ былъ и оставаться (какъ это и доселѣ соблюдается въ восточной и западной церкви). Только въ одномъ случаѣ въ древней церкви позволялось посвященному вступать въ бракъ послѣ посвященія, и то только діакону. Одно изъ правилъ собора анкирскаго, бывшаго въ Галатіи, почти одновременно съ соборомъ неокесарійскимъ, гласитъ: *Постановляемые во діаконовъ, аще при самомъ поставленіи засвидѣтельствовали и объявили, что они имѣютъ нужду оженитися и не могутъ безъ того пребыти, таковые послѣ сего оженившись да пре-*

---

[1]) Постановл. Апост., книга VI, гл. 17, стр. 188. Казань 1864.
[2]) Книга Правилъ, стр. 13.
[3]) Ibid. правило 1-е. Собора Неокес.

бываютъ въ своемъ служеніи, поелику сіе позволено было имъ отъ епископа. Аще же которые умолчавъ о семъ и принявъ рукоположеніе съ тѣмъ, чтобы пребыти безъ женитьбы, послѣ вступили въ бракъ: таковымъ престати отъ діаконскаго служенія [1]).

Теперь спрашивается: тѣ которые уже послѣ брака вступали въ клиръ, должны ли были продолжать супружеское сожитіе, или нѣтъ? Отвѣтъ таковъ: въ древней церкви не было дано закона на этотъ счетъ и женатымъ духовнымъ не повелѣвалось отказываться отъ супружескаго сожитія съ своими женами. И хотя иные послѣ посвященія добровольно и отрекались отъ супружескаго сожитія и жили съ своими женами, какъ братья съ сестрами, однако многіе и большинство безпрепятственно продолжали супружескую жизнь. И 5-е апостольское правило даже запрещаетъ духовнымъ оставлять своихъ женъ: *Епископъ, пресвитеръ или діаконъ да не изгонитъ жены своея подъ видомъ благоговѣнія. Аще же изгонитъ, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина* [2]).

Но когда же это продолженіе супружескаго сожитія было запрещено—для епископовъ въ восточной и для всѣхъ степеней іерархіи въ западной церкви? Что уже въ вѣкъ мужей апостольскихъ иногда непривѣтливо смотрѣли на супружеское сожитіе духовныхъ, это видно изъ посланія Игнатія Богоносца къ св. Поликарпу Смирнскому, главы V-ой. Многіе изъ мірянъ пребывали въ постоянномъ дѣвствѣ и иные изъ нихъ свысока и съ нѣкоторымъ неуваженіемъ смотрѣли на епископа, живущаго въ супружествѣ. Св. Игнатій увѣщаваетъ таковыхъ быть смиренными и пишетъ: „кто можетъ хранить цѣломудріе во славу Того, который есть Господь плоти, да

---

[1]) Правило 10-е. Подъ этимъ правиломъ въ книгѣ Правилъ стоитъ примѣчаніе: «*Сіе распоряженіе помѣстнаго собора есть мѣстное изъятіе изъ правила Апостольскаго 26-го. Шестый Вселенскій соборъ 6-мъ правиломъ своимъ прекратилъ сіе изъятіе и подтвердилъ держаться Апостольскаго правила въ точности*».

[2]) Изгнаніе жены запрещается священнымъ лицамъ потому, какъ изъясняетъ Зонаръ, что сіе казалось бы осужденіемъ супружества. Впрочемъ воздержаніе епископовъ отъ супружества есть древнее преданіе, отъ котораго отступленіе VI вселенскій соборъ замѣтилъ только въ нѣкоторыхъ африканскихъ церквахъ и тотчасъ запретилъ своимъ правиломъ 12-мъ.

хранитъ цѣломудріе; но если таковый тщеславится (своимъ цѣломудріемъ) и мнитъ, что онъ выше епископа (женатаго), таковый погибъ" [1]).

Если въ такомъ поведеніи этихъ заносчивыхъ міряиъ дѣвственниковъ можно видѣть несправедливую оппозицію противъ женатаго духовенства, вызвавшую достойное порицаніе со стороны Игнатія Богоносца, ученика Іоанна Богослова, то зато съ другой стороны въ епископѣ кноссійскомъ Пинитѣ можно указать такого, который впервые попытался возвести безбрачіе духовенства въ законъ. Евсевій Памфилъ въ одномъ мѣстѣ своей исторіи говоритъ: „Діонисій, знаменитый коринѳскій епископъ, между прочими каѳолическими посланіями написалъ посланіе и къ Кноссіанамъ [2]), въ которомъ онъ убѣждаетъ епископа ихъ церкви Пинита не неволить братій къ тяжкому бремени дѣвства, но имѣть въ виду немощь многихъ. Отвѣчая на это, Пинитъ дивится Діонисію и прославляетъ его, однакоже и съ своей стороны изъявляетъ желаніе, чтобы онъ преподалъ болѣе твердую пищу и напиталъ ввѣренныхъ ему людей новымъ, совершеннѣйшимъ посланіемъ, дабы постоянно принимая млечную пищу слова, они мало-по-малу не состарѣлись въ дѣтской жизни" [3]). Изъ этихъ словъ Евсевія видно, что Пинитъ былъ великій панегиристъ безбрачія и близокъ былъ къ тому, чтобы сдѣлать его обязательнымъ. Но видно также, что Пинитъ намѣренъ былъ сдѣлать обязательнымъ безбрачіе не только для своего клира, но и для всей своей паствы. Само собой понятно, что онъ желалъ преимущественно на клиръ свой возложить бремя безбрачія.

Эта попытка Пинита кноссійскаго сдѣлать безбрачіе общеобязательнымъ для духовнаго чина (покрайней мѣрѣ въ кноссійской паствѣ) представляется единичною въ древней церкви, и нѣтъ никакого сомнѣнія, что даже въ теченіи всего III-го вѣка (правда не вступленіе въ бракъ послѣ посвященія, но) продолженіе брака заключеннаго до посвященія, считалось для пресвитеровъ позволитель-

[1]) Patrum Apostolicorum opera, pag. 238 sqq. edit. IV. Hefele.

[2]) Кноссусъ—городъ на остр. Критѣ. Пинитъ, епископъ кноссійскій, жилъ около 160 года.

[3]) Церковная Исторія, книга IV, глава 23, стр. 212. СПБ., 1858.

нымъ во всей церкви. Свидѣтельство на это мы находимъ въ 49-мъ письмѣ св. Кипріана къ папѣ Корнилію. Въ этомъ письмѣ Кипріанъ изображаетъ дѣянія карѳагенскаго пресвитера Новата, который въ 250 г. произвелъ новаціанскій расколъ въ Карѳагенѣ, и говоритъ между прочимъ: „онъ (Донатъ) со своею беременною женою такъ жестоко обращался, что она преждевременно разрѣшилась отъ бремени, и онъ сдѣлался убійцею своего собственнаго дитяти“ [1]). Отсюда видно, что Кипріанъ порицаетъ Новата не за то, что онъ велъ супружескую жизнь, но за то, что онъ безчеловѣчно обращался съ своей беременной женой.

Впервые законъ о безбрачіи клира изданъ на соборѣ эльвирскомъ, въ Испаніи. Эльвира, теперь разрушенный городъ, находилась неподалеку отъ теперешней Гренады—въ южной Испаніи, и каѳедра эльвирскаго епископа была перенесена впослѣдствіи въ Гренаду. Въ эту-то Эльвиру, въ ту пору, когда она еще процвѣтала, по прекращеніи Діоклитіанова гоненія, изъ всѣхъ провинцій Испаніи собралось большое число епископовъ на помѣстный соборъ (въ 306 г.), дабы предпринять мѣры для излѣченія тѣхъ ранъ, какія нанесены были церкви въ предшествующія тяжелыя времена. Собравшіеся на этотъ соборъ епископы 33-мъ канономъ постановили: „епископы, пресвитеры и діаконы, вообще всѣ клирики, которые служатъ алтарю, должны воздерживаться отъ своихъ женъ и не рождать дѣтей, подъ угрозой изверженія изъ духовнаго чина“ [2]).

Двадцать лѣтъ спустя послѣ этого, въ 325 году созванъ былъ въ Никеѣ первый вселенскій соборъ. Отцы этото собора, по свидѣтельству древнихъ церковныхъ историковъ Сократа, Созомена и Геласія [3]), намѣрены были постановить правило о безбрачіи клира въ томъ же смыслѣ, въ какомъ постановилъ соборъ эльвирскій, т. е., чтобы женатые епископы, пресвитеры и діаконы (по Созомену и ипо-

[1]) Epist. 49, pag. 64, edit. Bened. Paris, 1726.

[2]) «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clerici positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios: quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur». Harduin. Collectio conciliorum. T. I. pag. 253.

[3]) Socrat. histor. eccl. I. c. II; Sozomen. histor. eccl. I. 23. Gelasius Cizicenus, historia concilii Nicaeni, II, 32.

діаконы), которые женились до посвященія, воздерживались отъ супружескаго сожитія съ своими женами. На этомъ соборѣ присутствовалъ и св. Пафнутій, епископъ одного города Верхней Θиваиды въ Египтѣ, человѣкъ, заслужившій всеобщее уваженіе, въ гоненіе Максиміана лишенный одного глаза, прославившійся чудесами и пользовавшійся такимъ огромнымъ уваженіемъ, что самъ императоръ Константинъ В. на соборѣ, полный благоговѣнія, подходилъ къ Пафнутію и цѣловалъ его глазную впадину. Этотъ то Пафнутій публично и рѣшительно выступилъ противъ намѣренія отцевъ никейскаго собора постановить правило о безбрачіи клира; онъ возвысилъ голосъ и громко сказалъ: „не должно возлагать на духовныхъ тяжелое и неудобоносимое иго, потому что бракъ честенъ и супружеское сожитіе не скверно, не должно губить церковь чрезмѣрною строгостью, потому что не всѣ способны къ совершенному безстрастію... Достаточно если тѣ, которые неженатыми вступили въ клиръ, уже не вступаютъ болѣе въ бракъ *по древнему преданію церкви*; но не должно разлучать съ женами клириковъ, которые вступили въ бракъ до посвященія“. Эта рѣчь Пафнутія произвела тѣмъ большее впечатлѣніе, что самъ онъ не велъ брачной жизни и вообще былъ строгій дѣвственникъ. Еще въ юности онъ получилъ чисто аскетическое воспитаніе и славенъ былъ предъ всѣми другими своимъ строгимъ цѣломудріемъ. Соборъ послѣдовалъ совѣту Пафнутія, прекратилъ совѣщанія по этому вопросу и предоставилъ на произволъ каждаго духовнаго, захочетъ ли кто отказаться отъ своей жены, или нѣтъ.

Бароній и Валезій пытались заподозрить достовѣрность свидѣтельства церковныхъ историковъ объ означенномъ протестѣ Пафнутія на соборѣ никейскомъ [1]). Первый замѣчаетъ, что соборъ никейскій уже 3-мъ правиломъ опредѣлилъ безбрачіе клира, а поэтому не вѣроятно, чтобы протестъ Пафнутія могъ удержать соборъ отъ изданія такого закона. Но 3-й канонъ никейскаго собора трактуетъ не о законныхъ женахъ клириковъ, а о такъ называемыхъ „сожительствующихъ женахъ“: „Ни епископу, ни пресвитеру, ни діакону и вообще тѣмъ, которые находятся въ клирѣ, не позволено имѣть

[1]) Annales eccl. ad ann. 58. n. 21.—Annotat. ad Socrat. hist. eccl. I. 11.

сожительствующую въ домѣ жену, развѣ матерь, или сестру, или тетку, или тѣхъ токмо лицъ, которыя чужды всякаго подозрѣнія" (прав. 3 [1]). Здѣсь разумѣются такъ называемыя mulieres subintroductae или συνεισάκτοι, таковыхъ женъ духовные не должны держать въ своихъ домахъ; но подъ понятіе mulier subintroducta или συνεισάκτος не подходитъ законная жена.

Иной аргументъ, для опроверженія достовѣрности свидѣтельства историковъ о Пафнутіѣ, употребляетъ Валезій; онъ пользуется аргументомъ ex silentio. Руфинъ, говоритъ Валезій, многое разсказываетъ о Пафнутіѣ въ своей Церковной исторіи (I, 4), именно о его мученичествѣ, о его чудесахъ, о томъ глубокомъ уваженіи, какое оказывалъ Пафнутію императоръ Константинъ, но ничего не говоритъ о его протестѣ противъ безбрачія клира; съ другой стороны между египетскими епископами, бывшими на 1 вселенскомъ соборѣ, ни одинъ не назывался Пафнутіемъ.

Легко видѣть, что оба основанія Валезія очень шатки и опровергаются сами собой, ибо Руфинъ представляетъ Пафнутія присутствующимъ на никейскомъ соборѣ, поэтому второе и главное основаніе Валезія опровергается само собой. Если Валезій хочетъ сказать этимъ собственно ту мысль, что въ числѣ епископовъ, подписавшихся подъ актами никейскаго собора, нѣтъ Пафнутія, то это ничего не доказываетъ, ибо списокъ всѣхъ епископовъ, бывшихъ на соборѣ, далеко не полонъ: въ немъ нѣтъ именъ и другихъ епископовъ, несомнѣнно бывшихъ на никейскомъ соборѣ, нѣтъ Іакова Низибійскаго, Маркелла Анкирскаго, Спиридона Тримиѳунскаго [2]). Вообще аргументъ ex silentio не достаточно силенъ, чтобы опровергнуть достовѣрность разсказаннаго факта, который вполнѣ согласенъ съ древнею церковною практикою.

Иное толкованіе дѣлу Пафнутія пытались дать наконецъ Люпъ (Lupus) и Филлипсъ [3]). Они полагаютъ, что Пафнутій протестовалъ не

---

[1]) Къ этому правилу въ Книгѣ Правилъ сдѣлано слѣдующщее примѣч. «это правило относится къ тѣмъ изъ духовныхъ, которые не имѣютъ женъ».—стр. 30.

[2]) Hefele, Conciliengeschichte, Bd. I. p. 283.

[3]) Vetus et nova ecclesiae disciplina. P. I. Lib. 11. c. 6. n. 1—15. Сравни Phillips Kirchenrecht, B. I. c. 64. n. 4.

вообще противъ безбрачія клира, но высказался противъ того только, что соборъ хотѣлъ распространить безбрачіе и на иподіаконовъ. Это толкованіе стоитъ однако съ вышеприведеннымъ извлеченіемъ изъ Сократа, Созомена и Геласія въ видимомъ противорѣчіи, потому что они ясно говорятъ о безбрачіи пресвитеровъ и діаконовъ.

Въ исторіи брака и безбрачія клира не должно терять изъ виду 33-й канонъ собора эльвирскаго, такъ какъ съ этого собственно пункта началось различіе въ воззрѣніи на бракъ и безбрачіе клира между восточной и западной церковію. Въ послѣдней, по крайней мѣрѣ въ теоріи, твердо стояли вообще на опредѣленіи эльвирскаго собора, и духовнымъ, начиная съ діаконовъ и выше, воспрещалось продолженіе — даже до посвященія заключеннаго — брака. Даже и тѣ изъ низшихъ членовъ клира, которые служили у алтаря, должны были пребывать въ безбрачіи. Такъ распорядился соборъ каро̂агенскій (бывшій въ 390 году подъ предсѣдательствомъ епископа Генеоѳлія [1]) правил. 4 [2]). Подобное же распоряженіе издалъ и папа Иннокентій I-й 20-ть лѣтъ спустя, съ большею рѣшительностію. И еще ранѣе Иннокентія блаж. Іеронимъ сказалъ: „пресвитеръ, которому необходимо всегда за народъ приносить безкровную жертву, долженъ всегда молиться, а если всегда онъ долженъ молиться, то и всегда долженъ быть свободенъ отъ брака [3])“.

Далѣе затѣмъ папа Левъ Великій пишетъ въ 443 году: епископы, пресвитеры и всѣ служители алтаря должны воздерживаться отъ супружескаго сожитія; хотя не должны отказываться отъ своихъ женъ, но они должны имѣть ихъ такъ, какъ бы не имѣли (quasi non habeant), такъ чтобы и любовь была сохранена, и дѣйствіе брака имѣло конецъ (quo et salva sit charitas connubiorum et cessent opera nuptiarum [4]). Кто же послѣ посвященія продолжалъ супружеское сожитіе, тотъ отлучался отъ св. причащенія. Однако эта строгость смягчена

---

[1]) Hefelé. Conciliengesch. B. II. S. 46.

[2]) Срав. прав. 12-е и 13-е VI Всел. собора.

[3]) «Sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est; si semper orandum est, ergo semper matrimonio carendum». Hieron. contra Jovian. Lib. I. n. 34.

[4]) Leonis M. Epist. 167 ad Rusticum episcop. Narbon. n. 3, Opp. ed. Baller. T. I. pag. 1421.

была нѣсколько соборомъ турскимъ 461 года, который 2-мъ каноном определилъ, чтобы клирики, послѣ посвященія продолжающіе супружеское сожитіе, не возводились на высшую степень: имъ запрещено было приносить безкровную жертву, совершать св. богослуженіе, но дозволялось пріобщеніе св. таинствъ [1]). На епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ оказалось легче возложить иго безбрачія, чѣмъ на иподіаконовъ, но мы видимъ, что и послѣднимъ Левъ Великій [2]), Григорій Великій [3]) и VIII толедскій соборъ (653 г. кан. 6) строго предписывали безбрачіе. Папа Стефанъ IV на соборѣ римскомъ 769 года довершилъ различіе относительно брака и безбрачія клира, существующее между восточною и западною церквами [4]). Еще ранѣе соборъ IX толедскій (655 г. кан. 10) счелъ за необходимое возобновить законъ о безбрачіи для всѣхъ клириковъ, начиная съ иподіаконовъ вверхъ [5]).

Тоже самое сдѣлалъ Бенедиктъ VIII на соборѣ павіанскомъ въ 1018 году [6]), и послѣ него папа Левъ IX [7]). Въ такомъ положеніи было дѣло, когда Гильдебрандъ (папа Григорій VII) сталъ обнаруживать вліяніе на церковныя отношенія (съ 1048). Руководимые имъ папы Левъ IX, Николай II, Александръ II запретили народу ходить слушать мессу у такихъ духовныхъ, которые были явными конкубинаріями [8]); къ той же категоріи были отнесены и тѣ, которые жили въ бракѣ, заключенномъ еще до посвященія въ санъ, или же вступали въ бракъ послѣ посвященія. Тотъ же папа Александръ II опредѣлилъ таковыхъ лишать сана [9]). Григорій VII, вступивъ на папскій престолъ, на соборѣ 1074 года опредѣлилъ, чтобы конкубинаріи не смѣли совершать мессу и приступать къ алтарю, а кто окажется непослушнымъ, народъ не дол-

---

[1]) Conciliengesch. B. II. S. 568.
[2]) Leo M. Epist. 14, c. 3. ed. Baller. pag. 687.
[3]) Lib. III. Epist. 34 ad episc. Leon. Catan.
[4]) Corp. jur. can. c. 14. Dist. 31.
[5]) Conciliengesch. B. III. S. 97.
[6]) Conciliengesch. B. IV, S. 639.
[7]) Corp. jur. can. c. 14. Dist. 32.
[8]) C. 5 и 6. Dist. 32.
[9]) Corp. jur. can. c. 16. Dist. 81.

женъ ходить пріобщаться къ такимъ [1]). Его современникъ Ламбертъ герсфельдскій повѣствуетъ: „папа Гильдебрандъ распорядился, чтобы пресвитеры, по древнимъ церковнымъ законамъ, не держали при себѣ никакихъ женъ, а женатые пусть или сами отрекутся отъ своихъ женъ, или будутъ лишаемы сана; и впредь никто не долженъ быть допускаемъ въ этотъ чинъ (духовный), если не дастъ напередъ обѣтъ всегдашняго воздержанія и безбрачной жизни [2]).

Отсюда видно, что несправедливо считать Гильдебранда изобрѣтателемъ целибатства. Онъ только возобновилъ издавна уже существовавшее на западѣ правило о безбрачіи клира и настойчиво, неуклонно стремился къ проведенію въ жизнь клира того закона, который, въ грубыя, темныя времена (IX и X вв.) очень часто нарушался, или игнорировался. И Григорій VII, опираясь на общественное мнѣніе своихъ современниковъ, достигъ желаемаго: возстановилъ силу эльвирскаго правила о безбрачіи съ тѣмъ, „чтобы эманципировать церковь отъ вліянія власти мірской“. Онъ обыкновенно говаривалъ: «Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus» (epist. III, 7). Штрафъ, которымъ онъ обложилъ бракъ пресвитеровъ, состоялъ въ отрѣшеніи отъ должности и соединенныхъ съ ней бенефицій (ab officio et beneficio).

Папа Урбанъ II, другъ Гильдебранда и второй преемникъ его, опредѣлилъ, чтобы, если женатый пресвитеръ по напоминаніи епископа не оставитъ своей жены, таковую чрезъ свѣтскихъ князей обращать въ рабство — «principibus indulgemus licentiam, ut eorum foeminas mancipent servituti» [3]), что и было исполнено во Фландріи.

Такимъ образомъ стараніемъ Григорія VII и его ближайшихъ преемниковъ уже было предуготовлено законоположеніе, которое вскорѣ послѣ нихъ получило санкцію на цѣломъ рядѣ соборовъ (начиная съ начала XII вѣка), — законоположеніе, по которому

---

[1]) «Nec illi, qui in crimine fornicationis jacent, Missas celebrare, aut secundum interiores ordines ministrare altari debeant. Statuimus etiam, ut si ipsi contemtores fuerint nostrarum, immo sanctorum Patrum, constitutionum, populus nullo modo eorum officia recipiat». См. Conciliengesch. B. V. S. 20.

[2]) Pertz. Monum. T. VII. Script. T. V. p. 218.

[3]) Conciliengesch. B. V. S. 175.

браки, заключенные пресвитерами, діаконами, иподіаконами и монахами *послѣ* ихъ посвященія, признаны были недѣйствительными. Сюда относятся соборы: бывшій въ Труа въ 1107 году и реймскій 1119 года [1]). Согласно съ ними соборъ латеранскій, бывшій въ 1123 году подъ предсѣдательствомъ папы Каликста II, постановилъ: «Presbyteris, diaconis, subdiaconis et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdicimus; contracta quoque matrimonia ab hujus modi personis disjungi, et personas poenitentia redigi debere, juxta sacrorum canonum difinitiones judicamus» [2]).

Вотъ краткій очеркъ возникновенія и развитія целибатства въ западной церкви. Отцы эльвирскаго собора, издавъ 33-й канонъ о безбрачіи клира, вѣроятно были побуждены къ этому обстоятельствами *времени* и положеніемъ церкви. Потомъ хотя обстоятельства времени измѣнились и положеніе церкви стало иное, политика папъ, ослѣпленныхъ мірскими стремленіями до забвенія благоразумія, и въ этомъ ослѣпленіи игнорировавшихъ древнее церковное преданіе, неуклонно и непрестанно старалась провести этотъ законъ въ жизнь клира. Самымъ вѣрнымъ выразителемъ политики папской былъ въ этомъ отношеніи Григорій VII и вѣрнѣе, удачнѣе всего онъ выразилъ идею папской политики въ томъ своемъ изреченіи, которое мы привели выше.

Иная судьба вопроса о бракѣ и безбрачіи клира была въ восточной церкви. Восточная церковь, помня, что царство Христово не отъ міра сего, никогда не задавалась мірскими цѣлями, никогда не домогалась *господства* надъ міромъ. А поэтому и вопросъ о бракѣ и безбрачіи клира дальнѣйшее и *окончательное* свое развитіе получилъ здѣсь на почвѣ древняго церковнаго преданія.

Такъ какъ 1 вселенскій соборъ не постановилъ закона о безбрачіи клира, то въ восточной церкви оставалась и остается доселѣ практика, выраженная на никейскомъ соборѣ св. Пафнутіемъ: кто не женатымъ вступаетъ въ клиръ, тотъ долженъ и оставаться въ

[1]) Ibid. B. V. S. 216. 319.
[2]) Ibid. B. V. S. 340.

безбрачіи; наоборотъ — кто женатымъ удостоится посвященія, тотъ долженъ продолжать супружескую жизнь.

Нельзя впрочемъ сказать, чтобы и въ восточной церкви послѣ никейскаго собора не было попытокъ ко введенію безбрачія клира: попытки были и здѣсь, но онѣ, къ счастію, не имѣли здѣсь успѣха. Такъ Евстаѳій, епископъ севастійскій, рьяный монахъ и полуаріанинъ, въ своемъ крайнемъ аскетическомъ направленіи презрительно смотрѣлъ на бракъ и училъ, что никто изъ женатыхъ не имѣетъ надежды на Бога. Поэтому онъ требовалъ отъ всѣхъ христіанъ расторженія браковъ [1]). Его послѣдователи вполнѣ логично поступали, избѣгая женатыхъ священниковъ: повѣривъ на слово Евстаѳію, они смотрѣли на бракъ, какъ на нѣчто грѣховное. Имѣя въ виду Евстаѳія и его послѣдователей, соборъ гангрскій (около 380 года) постановилъ: *Аще кто о пресвитерѣ, вступившемъ въ бракъ* (*женатомъ*), *разсуждаетъ, яко недостоитъ причащатися приношенія, когда таковый совершилъ литургію: да будетъ подъ клятвою* (пр. 4).

Впрочемъ означенная попытка принадлежитъ собственно еретикамъ. Но вотъ что говоритъ Сократъ о православныхъ: „Бывъ клирикомъ въ Ѳессаліи, я зналъ одинъ обычай. Тамъ клирикъ, если продолжалъ жить съ своею женою, съ которою вступилъ въ супружество *прежде* опредѣленія своего въ клирики, исключался изъ клира, тогда какъ на востокѣ всѣ, даже и епископы воздерживались отъ общенія съ своими женами по собственному произволенію, если т. е. сами того хотѣли, не будучи принуждаемы къ сему непреложнымъ закономъ; ибо *многіе* изъ нихъ во время епископства отъ законныхъ женъ имѣли и дѣтей. Виновникомъ такого обычая въ Ѳессаліи былъ нѣкто Иліодоръ, урожденецъ тамошняго города Трикки... Этотъ обычай соблюдается также въ Ѳессалоникѣ, даже въ Македоніи и Греціи“ [2]). Такимъ образомъ Сократъ утверждаетъ: 1) что около его времени (450 г.) въ указанныхъ провинціяхъ Греціи существовала таже практика безбрачія, какую мы видѣли

---

[1]) Conciliengesch. B. I. S. 752.
[2]) Histor. eccl. lib. V, c. 22.

въ западной церкви, хотя здѣсь (въ Греціи) безбрачіе не основывалось на законѣ; 2) что во многихъ провинціяхъ Востока хотя также не было никакого закона о безбрачіи клира, но многіе духовные добровольно предпочитали безбрачіе и 3) что многіе другіе духовные, даже епископы продолжали жить съ своими женами. Противъ послѣдняго утвержденія, насколько оно касается епископовъ, мы можемъ представить возраженіе, основываясь на томъ, что намъ извѣстно изъ исторіи о епископѣ Синезіѣ. Въ 410 г. философъ Синезій былъ избранъ въ епископа Птолемаиды пентапольской; однако онъ не иначе соглашался принять выборъ, какъ только подъ тѣмъ условіемъ, чтобы ему позволено было продолжать жить съ своей женой (онъ былъ женатъ). Синезію оказана была эта *уступка;* онъ принялъ посвященіе и былъ примѣрнымъ епископомъ. Отсюда видно, 1) что около 410 года и въ Восточной церкви уже существовала практика, по которой епископу не позволялось вести супружескую жизнь. Поэтому если Сократъ, чрезъ 40 лѣтъ спустя, говоритъ о многихъ (πολλοις) *даже епископахъ*, которые продолжаютъ вести супружескую жизнь, то, по всей вѣроятности, онъ имѣлъ въ виду не современную ему практику, а существовавшую гораздо ранѣе. 2) Около 410 года хотя и существовалъ уже въ восточной церкви обычай, требовавшій, чтобы избираемый во епископа (если онъ былъ женатъ) отказывался отъ супружескаго сожитія, но этотъ обычай не былъ еще безусловнымъ правиломъ, недопускавшимъ исключеній (какъ показываетъ примѣръ Синезія).

Но то, что около 410 года было правиломъ, допускавшимъ еще исключенія, это впослѣдствіи сдѣлалось точнымъ неизмѣннымъ церковнымъ закономъ, какъ это видно изъ 48 правила трулльскаго собора 692 года: *Жена производимаго въ епископское достоинство, предварительно разлучася съ мужемъ своимъ, по общему согласію, по рукоположеніи его во епископа, да вступитъ въ монастырь, далеко отъ обители сего епископа созданный, и да пользуется содержаніемъ отъ епископа. Аще же достойна явится, да возведется и въ достоинство діакониссы* [1]).

[1]) Сравн. правило 12-е того же собора (воспрещаетъ епископамъ, подъ угрозой изверженія, жить съ своими женами). Оба эти правила (12 и 48) относятся

Въ отношеніи же къ прочимъ клирикамъ тотъ же соборъ опредѣлилъ: *Понеже мы увѣдали, что въ римской церкви, въ видѣ правила, предано, чтобы тѣ, которые имѣютъ быти удостоены рукоположенія во діакона или пресвитера, обязывались не сообщаться болѣе съ своими женами: то мы, послѣдуя древнему правилу апостольскаго благоустройства и порядка, соизволяемъ, чтобы сожитіе священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимымъ, отнюдь не расторгая союза их съ женами и не лишая ихъ взаимнаго въ приличное время соединенія. Итакъ, аще кто явится достойный рукоположенія въ иподіакона, или во діакона, или во пресвитера, таковому сожитіе съ законною супругою отнюдь да не будетъ препятствіемъ къ возведенію на таковую степень, ибо гласъ Евангелія вопіетъ: еже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ* (Мѳ. XIX. 6) *и Апостолъ учитъ: бракъ честенъ и ложе нескверно* (Евр. XIII, 4). *Знаемъ же, что и въ Карѳагенѣ собравшіеся, имѣя попеченіе о чистотѣ жизни священнослужителей, положили чтобы иподіаконы, прикасающіеся къ священнымъ таинствамъ, и діаконы и пресвитеры, въ свои урочныя времена, воздерживалися отъ сожительницъ своихъ. Т. о. и отъ апостоловъ преданное, и отъ самой древности соблюдаемое и мы подобно да сохранимъ, зная время всякой вещи. Аще же кто, поступая вопреки Апостольскимъ правиламъ, дерзнетъ кого либо изъ священныхъ, т. е. пресвитеровъ или діаконовъ, или иподіаконовъ лишати союза и общенія съ законною женою: да будетъ извер-*

къ тѣмъ изъ епископовъ, которые женатыми избиралисѣ на епископскія каѳедры. Но съ развитіемъ монашества (IV в.) на епископскія мѣста стали избираться по преимуществу «изъ нашихъ назореевъ», какъ говоритъ св. Григорій Богословъ. См. статью: *«Бракъ* и безбрачіе лицъ духовныхъ», помѣщонную въ «Прибавленіяхъ къ изданію твореній св. Отцовъ», 1860, т. XIX, стр. 202.

См. такъ же статью «О монашествѣ епископовъ», Православный собесѣдникъ, 1863, т. I, стр. 470. Изъ этой превосходной статьи читатель можетъ видѣть, какой искони въ древне-христіанской церкви былъ высокій идеалъ епископа, и древне-христіанское общество справедливо и основательно было убѣждено, что *только* люди иноческаго житія могутъ осуществить этотъ высокій идеалъ епископа, а потому и епископы избирались сначала *по преимуществу*, а потомъ *исключительно* изъ монаховъ.

женъ. Подобно и аще кто, пресвитеръ или діаконъ, или иподіаконъ, подъ видомъ благоговѣнія изгонитъ жену свою, да будетъ отлученъ отъ священнаго служенія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ изверженъ (прав. 13).

Наконецъ, согласно съ 26 апостольскимъ правиломъ, тотъ же трулльскій соборъ опредѣлилъ, что только чтецы и пѣвцы послѣ вступленія въ клиръ могутъ вступать въ бракъ, всѣ же прочіе (клирики), если хотятъ сочетаться законнымъ бракомъ, должны вступать въ бракъ *прежде* рукоположенія въ иподіакона, или въ діакона, или во пресвитера. Ни иподіаконъ, ни діаконъ, ни пресвитеръ, *по совершеніи* надъ нимъ рукоположенія, не имѣетъ права вступать въ бракъ: дерзнувшій же да будетъ изверженъ (прав. 6).

Сводя все сказанное въ нашемъ краткомъ историко-каноническомъ очеркѣ о бракѣ и безбрачіи клира, мы приходимъ къ слѣдующимъ положеніямъ:

I. Истина занимаетъ средину между двумя крайностями.

II. Западная церковь, сдѣлавъ безбрачіе общеобязательнымъ для всего клира, очевидно впала въ крайность, забывъ слова Спасителя, который сказалъ: могій вмѣстити, да вмѣститъ (Мѳ. XIX, 12). Другая крайность здѣсь возможна въ томъ отношеніи, если бы клиръ касательно правъ брака былъ уравненъ съ мірянами: клиръ есть *соль земли, свѣтъ міру*, а поэтому онъ на горизонтѣ нравственной жизни долженъ стоять выше и свѣтить ярче, чѣмъ міряне.

III. Восточная церковь въ законоположеніяхъ своихъ о бракѣ и безбрачіи клира избѣжала обѣихъ изъ указанныхъ крайностей— она избрала средину и сохранила истину. Церковь восточная сохранила истину *потому*, что она держалась, держится и — нѣтъ сомнѣнія—будетъ держаться древняго церковнаго преданія, свидѣтелемъ котораго явился на никейскомъ соборѣ, между прочимъ, св. Пафнутій.

Б—скій.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

И.С. Якимов

Неповрежденность книги пророка Иеремии

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 643-673.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Петербургскій приходскій священникъ второй половины XVIII и начала XIX столѣтія.

(По поводу V-го тома историко-статистическаго описанія С.-петербургской епархіи. Спб. 1876 г.).

С.-петербургскій епархіальный историко-статистическій комитетъ, состоящій подъ предсѣдательствомъ преосвященнаго Палладія, епископа ладожскаго, продолжаетъ дѣятельно трудиться надъ описаніемъ соборовъ и церквей с.-петербургской епархіи. Недальше, какъ въ концѣ прошедшаго года имъ изданъ IV-й томъ „Историко-статистическихъ свѣдѣній о с.-петербургской епархіи"; нынѣшнимъ лѣтомъ появился въ продажѣ новый, весьма объемистый томъ этого почтеннаго изданія, содержащій въ себѣ описанія трехъ соборовъ (князе-Владимірскаго, Преображенскаго—всей гвардіи и адмиралтейскаго, во имя св. Спиридона Тримифійскаго) и восьми церквей столицы, составленныя трудами гг. Исполатова, Георгіевскаго, Покровскаго, Зиновьевскаго, Бѣлявина, Маслова, Холмовскаго, Вирославскаго и Н. Барсова.

Капитальную и наиболѣе интересную часть настоящаго тома составляютъ двѣ главы изъ „исторіи с. петербургской епархіи", составляющей, сообразно принятому комитетомъ плану изданія, нѣчто въ родѣ общаго введенія въ описаніе отдѣльныхъ храмовъ, изображающія состояніе епархіи въ управленіи ею преосв. Никодима, перваго „епископа с.-петербургскаго и шлиссельбургскаго" — и преосв. Ѳеодосія „архіепископа с.-петербургскаго". Составляя про-

долженіе напечатаннаго въ предъидущихъ томахъ весьма обширнаго труда священника М. Ѳ. Архангельскаго, главы эти не менѣе интересны, такъ какъ свѣдѣнія, въ нихъ содержащіяся, извлечены главнымъ образомъ изъ первоначальныхъ источниковъ — изъ дѣлъ архива св. синода и с.-петербургской духовной консисторіи.

Безотрадную картину между прочимъ рисуетъ авторъ этихъ главъ, изображая бытъ духовенства за указанный періодъ времени. „Вотъ богослуженіе: въ невзрачной низкой церкви всѣ стѣны увѣшаны вершковыми иконами. Предъ каждою изъ нихъ горитъ свѣча; предъ иною—двѣ и три. Эти иконы, большею частію почернѣлыя, закоптѣлыя, приносятъ въ церковь прихожане, ставятъ гдѣ кому вздумалось, и каждое воскресенье, каждый праздникъ жгутъ предъ ними свѣчи: отъ этого духота въ церкви невыносимая. Церковнослужители и сторожа накладывали въ кадильницы много ладону иногда поддѣланнаго, съ примѣсью воску, и тогда къ духотѣ примѣшивается угаръ. Чтеніе и пѣніе на клиросѣ было безграматно: пѣніе напоминало нѣкій неустроенный инструментъ или стадо разнородныхъ животныхъ. (!) Вотъ „на хвалитехъ“ священникъ отправляется кадить по церкви. Правая рука его занята кадильницею, лѣвая протянута къ публикѣ. Правою рукою онъ кадитъ, а лѣвую подноситъ каждому. Добрые прихожане сыплютъ туда посильные вклады, кто денежку, кто копѣйку, а кто и цѣлый пятакъ. Рука наполнилась и быстро опускается въ карманъ и, опорожненная, опять къ услугамъ жертвователей. Такъ было въ большинствѣ столичныхъ церквей, не говоря о сельскихъ (прибавимъ: такъ существуетъ во многихъ мѣстностяхъ Россіи и по настоящее время). Проповѣди не было. Только въ петропавловскомъ соборѣ да въ придворной церкви при Елизаветѣ Петровнѣ начинали блистать краснорѣчіемъ и лестью церковные ораторы. Въ другихъ же церквахъ самый добросовѣстный священникъ довольствовался тѣмъ, что кое-какъ прочитывалъ слово того или другаго св. отца. Оно было безопаснѣе. Не засудятъ. Бироновщина научила держать языкъ на привязи“.

Вотъ приходскаго священника, продолжаетъ авторъ, зовутъ на

домъ на требу. Идетъ онъ къ знатному и богатому, идетъ и къ несчастному, умирающему отъ непосильныхъ работъ на каторжномъ дворѣ, отъ тяжкихъ пытокъ въ тайной канцеляріи. Отъ требоисправленій въ домахъ богачей и сановниковъ священникъ получаетъ средства къ жизни. Ему даютъ за требу то гривну, то пять алтынъ, а то и больше, такъ что въ теченіе зимы рубля съ три получитъ: можно и рясу сшить. За то, чтобы пробраться для требоисправленій въ домъ къ знатному и богатому, нужно заискивать у лакеевъ и вполнѣ подчиняться произволу барина. Бывали и такіе случаи. Князь Мышецкій въ нарочитые дни приглашалъ къ себѣ въ домъ сосѣдняго священника; „подчивалъ виномъ и пивомъ довольно, отчего временно бывалъ онъ, священникъ, и не уменъ". Напоивъ такимъ образомъ священника нѣсколько разъ, Мышецкій подалъ доносъ, что священникъ находится „въ пребезмѣрномъ пьянствѣ" и слишкомъ уступчивый іерей былъ наказанъ въ консисторіи плетьми. Вотъ приглашаютъ священника, продолжаетъ авторъ, въ казематы тайной канцеляріи. Предъ нимъ несчастный, умирающій отъ пытокъ. Онъ хочетъ облегчить свою душу, быть можетъ ожесточенную несправедливостями и тиранствомъ. У постели умирающаго отъ духовника всего естественнѣе слышать утѣшеніе. „Но берегись, духовникъ! Въ казематахъ и у стѣнъ есть уши, которыя тайну предсмертнаго покаянія не сочтутъ священною и за нѣсколько сочувственныхъ, невѣрно понятыхъ, словъ ты завтра же испытаешь наслажденія застѣнковъ. Можетъ быть тотъ же утѣшаемый тобою страдалецъ, оправившись, подъ новыми пытками оговоритъ и тебя. Берегись, духовникъ! Въ казематахъ сочувствіе и теплота сердца немыслимы" (стр. 99—107).

Изъ прихода, каторжнаго двора или тому подобныхъ учрежденій петербургскій священникъ приходитъ домой. У него свой обнесенный заборомъ дворъ, свой убогій, низенькій домишко, купленный у предмѣстника за свои трудовыя деньги. Въ домѣ этомъ двѣ, три, иногда четыре комнаты, кромѣ кухни и прихожей. Но въ то время священникъ не былъ полнымъ хозяиномъ ни своего имущества, ни своего

дома. Правда, указами Петра В. неприкосновенность священническихъ квартиръ была обезпечена, но во времена Бирона указы эти утратили свою силу, и даже въ царствованіе Елизаветы, вообще благоволившей къ духовенству, на эти указы никто не обращалъ вниманія. Такъ изъ приводимой авторомъ жалобы духовенства видно, что въ 1743 году по распоряженію нѣкоего маіора Сытина въ дома священниковъ и причетниковъ поставили постои солдатскіе, „многочисленные и многотяжкіе, отчего они (священники) претерпѣвали несносныя стѣсненія и обиды, въ исправленіи келейнаго правила, въ чтеніи св. писанія, въ сочиненіи проповѣдей—великое помѣшательство“. Къ каѳедральному протоіерею Слонскому поставлено было въ домъ двадцать рядовыхъ; у протодіакона Алексіева было на постоѣ 15 человѣкъ, у діакона Перуновича 15 солдатъ да 20 лошадей и т. д. Въ первой комнатѣ въ квартирѣ священника въ переднемъ углу всегда стоялъ кіотъ съ иконами. Тутъже въ кіотѣ можно было увидѣть одну или нѣсколько просфоръ, хлѣбецъ отъ всенощной, кусочекъ артоса, вербу отъ недѣли ваій, иногда вѣтку палестинской пальмы. У кіота всегда стоялъ налой, на немъ евангеліе, а чаще—служебная псалтирь, житія святыхъ и т. п. На стѣнѣ, ближе къ выходу—полка съ книгами: то были требникъ, чиновникъ, часословъ, псалтирь, иногда—книжка печатныхъ проповѣдей. Слѣдующія комнаты заняты были семьей священника... Вообще, по мнѣнію почтеннаго изслѣдователя, петербургскому священнику тяжело жилось въ ту пору, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ искать развлеченій, ходилъ въ гости, гдѣ его всегда потчивали виномъ, къ которому священникъ и пристращался мало по малу. Пить много въ то время вообще не считалось предосудительнымъ, можно было и священнику пьянствовать безнаказанно. Его подвергали за пьянство аресту въ консисторіи только тогда, когда на него поступалъ доносъ, когда безмѣрное пьянство сопровождалось упущеніями по должности или особенно выдающимися безобразіями. Что касается пастырской дѣятельности духовенства, то она въ значительной степени парализовалась еще тѣмъ, что на-

селеніе столицы постоянно, ежегодно, смѣнялось: массы народа приходили и уходили. Да и сами священники большею частію были народъ пришлый: являлись въ Петербургъ и уходили, по мнѣнію автора статьи, когда имъ вздумалось, когда надоѣдалъ болотистый городъ, когда наполнялся карманъ или, наконецъ, когда епархіальное начальство тѣхъ мѣстъ, изъ которыхъ они прибыли, требовало ихъ къ себѣ. Прибавимъ: они уходили также изъ Петербурга и тогда, когда—что случалось нерѣдко—доходами отъ прихода священнику „нельзя было и пропитаться". Такъ, между прочими нашлись вынужденными поступить двое изъ наиболѣе просвѣщенныхъ священниковъ столицы, получившіе образованіе въ московскихъ славено-латинскихъ школахъ и вызванные въ Петербургъ нарочитымъ указомъ для сказыванія предикъ (проповѣдей)—оо. Венгриновскій и Ярмѣрковскій (третій ученый священникъ, бывшій въ это время въ столицѣ, о. Терлецкій, также, кажется, не оставался въ Петербургѣ до конца своей жизни, по крайней мѣрѣ въ спискѣ священниковъ Симеоновской церкви, къ которой онъ значился опредѣленнымъ, имя его не встрѣчается (См. Историко-стат. опис. Спб. епархіи, т. 3-й стр. 412). Здѣсь въ Петербургѣ, писалъ Ярмѣрковскій въ своемъ прошеніи св. синоду, произведенъ я въ успенскую церковь въ протопопы, гдѣ и кромѣ меня имѣется трое священниковъ да два дьякона, и питаюсь только отъ церковнаго доходу, который получаю самый малый, что невозможно мнѣ отнюдь пропитаться, и для того весь испродался и прихожу въ убожество, что и дневныя пищи будешь имѣть впредь, неизвѣстно; а по именному указу велѣно нашу братью, учившихся въ школахъ, имѣть при мѣстахъ, гдѣ можемъ быть довольны" (См. Опис. князе-Владимір. собора стр. 29—30).

Вообще по интересу и новизнѣ свѣдѣній, равно какъ по оригинальной живости изложенія, статья о. Опатовича заслуживаетъ полнаго вниманія читателя.

Описанія соборовъ и церквей, вошедшія въ составъ настоящаго тома, имѣютъ интересъ болѣе спеціальный, главнымъ образомъ ста-

тистическій, представляя перечни и точныя описанія достопримѣчательностей храмовъ и разнаго рода цифровыя данныя, относящіяся къ приходской жизни церквей и соборовъ. Но и здѣсь по мѣстамъ встрѣчаются свѣдѣнія, имѣющія полный историческій интересъ; таковы напримѣръ свѣдѣнія, относящіяся къ первоначальной топографіи Петербурга, сообщаемыя въ изложеніи первоначальной исторіи того или другаго храма, извлеченныя изъ церковныхъ архивовъ и не встрѣчающіяся ни у Рубана, ни у Пушкарева, ни у кого-либо изъ другихъ писателей, занимавшихся топографіей Петербурга. Въ этомъ отношеніи особенно останавливаютъ на себѣ вниманіе описаніе собора князе-Владимірскаго, изобилующее церковно-историческими свѣдѣніями, извлеченными составителемъ изъ богатой сокровищницы синодальнаго архива, и описаніе церкви Рождества Христова, что на Пескахъ.

Нельзя не пожалѣть о томъ, что свѣдѣнія о жизни духовенства и его церковно-приходской дѣятельности во всѣхъ описаніяхъ, вошедшихъ въ составъ настоящаго тома „Описанія“, равно какъ и томовъ предъидущихъ, крайне—скудны: въ самомъ лучшемъ случаѣ это не больше, какъ послужные списки протоіереевъ, священниковъ, а также и прочихъ членовъ причта, содержащіе перечни ихъ перемѣщеній съ одного мѣста на другое, наградъ полученныхъ ими въ разное время и т. д. Между тѣмъ о многихъ оо. протоіереяхъ и іереяхъ столицы доселѣ живетъ въ населеніи Петербурга благодарное воспоминаніе, какъ о личностяхъ замѣчательныхъ, принесшихъ много пользы и добра ближнимъ, свято исполнявшихъ обязанности своего служенія и бывшихъ образцами истинно-христіанской благочестивой жизни. Несправедливо было бы, конечно, винить за такой пробѣлъ составителей описаній: труды ихъ въ своемъ содержаніи ограничены были, по необходимости, имѣвшимся въ ихъ распоряженіи письменнымъ матеріаломъ. О такомъ прекрасномъ дѣлѣ, какъ приходскія лѣтописи, которыя и въ настоящее время существуютъ, если только существуютъ, лишь кое-гдѣ, въ то время не было и помина. Единственное исключеніе въ этомъ отношеніи со-

ставлялъ протоіерей церкви Божіей Матери, всѣхъ скорбящихъ радости, что́ надъ вратами Александро-Невской лавры, Сергій Алексѣевъ (1780—1816), оставившій послѣ себя замѣчательныя, на нашъ взглядъ, записки, по которымъ можно составить полную картину церковно-приходской жизни того времени въ Петербургѣ, равно какъ характеристику замѣчательной личности самого о. Сергія. Изъ этихъ записокъ можно видѣть, почему скорбященскій о. протоіерей при митрополитѣ Гавріилѣ былъ самымъ близкимъ къ владыкѣ лицомъ изъ духовенства, и, какъ говоритъ преданье, весьма много вліялъ на ходъ епархіальныхъ дѣлъ какъ при этомъ преосвященномъ, такъ и при его преемникѣ, митрополитѣ Амвросіѣ,— почему на двадцать восьмомъ году своей жизни, одновременно съ возведеніемъ въ санъ священника, о. Сергій былъ уже возведенъ на высшую ступень приходской іерархіи—въ званіе благочиннаго,— почему онъ пользовался всеобщею любовію какъ своихъ собратій священниковъ, такъ и вообще населенія столицы далеко за предѣлами своего прихода, почему, о. Сергій считалъ въ числѣ своихъ знакомыхъ такихъ лицъ, какъ извѣстный министръ Козодавлевъ,— почему наконецъ не считали для себя униженіемъ пріѣзжать къ нему въ домъ запросто бесѣдовать или воспринимать отъ купели св. крещенія его дѣтей—лица изъ самой избранной аристократіи столицы, каковы были, напримѣръ, „генерал-аудиторша Ирина Яковлевна Хлѣбникова", „бригадирша дѣвица Елизавета Никитишна Шепелева", „графиня Параскева Васильевна Мусина-Пушкина", „фрейлина Марья Васильевна Шкурина" и другіе. Изъ „записокъ" о. Сергія видно, что это былъ одинъ изъ просвѣщеннѣйшихъ людей своего времени и ревностнѣйшихъ пастырей церкви. На ряду съ интересными извлеченіями изъ прочитанныхъ имъ, большею частію въ подлинникѣ, произведеній классической—греческой и латинской—литературы, а также твореній святоотеческихъ, въ нихъ содержится: обстоятельная лѣтопись случаевъ его частной и личной жизни, а также его приходской практики и благочиннической дѣятельности, живо рисующая бытъ и нравы тогдашняго приходскаго

духовенства; полный сводъ правительственныхъ распоряженій по духовному вѣдомству, обще-церковныхъ и епархіальныхъ (довольно обстоятельное изложеніе содержанія болѣе 900 указовъ св. синода и с.-петербургской консисторіи, прошедшихъ чрезъ его руки); коротнія, но не лишенныя интереса и значенія его личныя замѣчанія о всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ, политическихъ и общественныхъ, той знаменательной эпохи (1794—1816 годы), манифесты, рескрипты, и указы, относящіеся къ отечественной войнѣ 1812 года—самая полная частная коллекція этого рода изъ числа намъ извѣстныхъ; извлеченіе изъ тогдашнихъ газетъ и журналовъ (Вѣстника Европы, Сына Отечества, С.-петербургскихъ вѣдомостей и проч.) о всемъ курьезномъ, необычайномъ и замѣчательномъ въ какомъ-либо отношеніи (о необычайныхъ физическихъ явленіяхъ, о замѣчательныхъ уродахъ, грозѣ и молніи, о времени замерзанія Невы, и проч.) переписка нѣсколькихъ замѣчательныхъ лицъ того времени, годы и дни назначеній и перемѣщеній іерарховъ, пожалованія ихъ высочайшими наградами, наконецъ рядъ стихотвореній юмористическихъ и патріотическихъ—какъ напечатанныхъ, такъ и обращавшихся въ то время въ рукописяхъ,—о лицахъ и событіяхъ того времени, и проч. Записки эти настолько обширны, что изложеніе ихъ содержанія не могло войти ни въ составленное нами „описаніе невской приходской церкви“ (въ пятомъ томѣ историко-статистическаго описанія С.-пбургской епархіи стр. 385—389), ни тѣмъ болѣе въ настоящую нашу замѣтку. Но мы позволимъ себѣ привести нѣчто изъ нихъ, что можетъ какъ познакомить насъ съ замѣчательною личностію о. Сергія, такъ подтвердить сказанное нами объ интересѣ его записокъ.

„Я родился, такъ начинается автобіографія, 1758 года октября 4-го; приведенъ былъ для наученія въ Александро-невскую семинарію, что нынѣ академія, въ 1768 году октября 27, котораго года сентября 14-го дня въ вечерню загорѣлись ученическія классическія комнаты, церковь и библіотека, на томъ мѣстѣ, гдѣ нынѣ императорскій стеклянный заводъ, и продолжалъ оное до 1780 года іюля 17 дня. Окончивъ ученіе, назначенъ былъ дьякономъ къ церкви св.

Симеона и Анны, а 1786 года апрѣля 4-го произведенъ во іереи къ церкви св. Маріи Магдалины, что на Малой Охтѣ, іюня 10-го переведенъ въ Воскресенскій дѣвичій монастырь, а 15-го того же мѣсяца сдѣланъ благочиннымъ надъ семью церквами, а въ 1788 году сдѣланъ благочиннымъ еще надъ девятью церквами, на мѣсто протоіерея Лукьяна, что нынѣ въ московскомъ Успенскомъ соборѣ, потомъ переведенъ къ приходской церкви пресв. Богородицы, что при Александроневской лаврѣ". Изъ прочихъ обстоятельствъ своей служебной карьеры о. Сергій съ особеннымъ чувствомъ вспоминаетъ о возложеніи на него, митр. Амвросіемъ 25 марта 1804 года, фіолетовой бархатной камилавки, за которую награду въ томъ же году въ вербное воскресенье онъ удостоился благодарить лично Государя Императора Александра Павловича, причемъ „былъ допущенъ къ ручкѣ Государя Императора, Государыни супруги его, Императрицы Елизаветы Алексѣевны, и Государыни—матери Императрицы Маріи Ѳеодоровны". 12-го сентября 1797 года скончалась жена его, Анна Ивановна (дочь дьякона Измайловскаго полка Ивана Иванова), „оставивъ меня, пишетъ Алексѣевъ, мужа своего, невскимъ приходскимъ священникомъ на 39-мъ году моей жизни, съ двумя дѣтьми, сыномъ (который въ послѣдствіи занялъ его мѣсто) и дочерью". Тяжело было это раннее вдовство для молодаго священника. Не безъ вліянія конечно, личныхъ обстоятельствъ своей жизни, о. Сергій живо заинтересовался вопросомъ о второбрачіи священниковъ. Черезъ нѣсколько страницъ послѣ записи о смерти жены, мы находимъ въ его книгѣ выписаннымъ неизвѣстно откуда слѣдующее любопытное прошеніе.

«Благочестивѣйшій Великій Государь, Павелъ Петровичъ, Самодержецъ Всероссійскій!

Безприкладное великодушіе твое, при всемъ обремененіи царскаго правленія давшее свободу всѣмъ несчастнымъ чадамъ державы твоея возносить гласъ къ отеческому твоему слуху, внушаетъ мнѣ, не обрѣтающему иныя помощи, слѣдовать тѣмъ же путемъ. Уйми, отри орошенное отай ложе мое слезами, вкушаемый хлѣбъ и питіе плачемъ растворенное; источникъ же сему не иной, какъ кончина жены моей, по рукоположеніи чрезъ одинъ, а отъ рожденія въ тридесятый годъ воспослѣдовавшая. Правила св. отецъ видно основаны на семь апостола Павла

къ Тимоѳею 1-го посланія, главы 3-й второмъ стихѣ: еже подобаетъ быти епископу единыя жены мужу. Слово сіе святое, но только чуть-ли оно такъ истолковано или на природный нашъ языкъ переведено и не простирается-ли оно до многоженства, что тогда существовало, ибо видно изъ словъ того же апостола Павла 1-го къ Коринѳ. гл. 7. ст. 2.: блудодѣянія ради кійждо свою жену да имать, а на другомъ мѣстѣ — Евр. 13, 4, честна женитва во всѣхъ и ложе не скверно.

Святые отцы въ началѣ христіанства будучи сами отъ міра чужды, не касаясь установленнаго Создателемъ и содержимаго всѣми отъ первобытнаго подсолнечными человѣки естественнаго закона, всемѣрно старались утвердить и соблюсти христіанскую церковь святу и непорочну, воздерживая отъ языческаго многоженства. Посему приговорили, а послѣдующіе таковому преданію нашея восточныя церкви духовныя власти, не смотря ни на время, ни на мѣсто, сего-жъ держатся, не озираясь вспять, сколько за симъ слѣдуетъ беззаконій и соблазна; какъ-то: иной, лишась въ цвѣтущіе лѣта помощницы, будучи въ изумленіи, предается пьянству, лѣности, небреженію не токмо о врученной ему паствѣ, но и о самомъ себѣ; а иной, вмѣсто чтобы быть единыя жены мужу, имѣетъ многихъ. Напротивъ же сего сколько таковыхъ и во всемъ семъ неповинныхъ, однако обращаясь по должности священнической въ мірѣ, ихъ собесѣдованія, ихъ разговоры, ихъ поступки, ихъ зрѣнія—все нѣчто кажутъ зазорное; а за симъ слѣдуютъ клеветы, оговоры, ябеды, и протчее. Если-бъ бы кто похотѣлъ съ симъ мнѣніемъ по командѣ отозваться, то иного рѣшенія не получитъ: или велятъ насильно взять въ монастырь, или по лишеніи сана заставятъ вѣчно быть поношеніемъ предъ человѣки; а посему всякъ изъ таковыхъ зная, что трудно противъ рожна прати, и заградивъ уста, заключаетъ скорбь свою въ стѣсненномъ сердцѣ, бываетъ нѣмымъ, смирившимся и умилившимся. Западное-жъ духовенство, послѣдуя своему главѣ, сей узелъ еще крѣпче содержатъ. У нихъ уже и противъ вышеозначеннаго текста не позволено духовнымъ вовсе быть причастными браку, и сіе по крайней мѣрѣ хоть тѣмъ можно похвалить, что всякъ вступающій прежде долженъ испытать свои силы, можетъ ли онъ противъ волнующихся въ натурѣ страстей человѣческихъ устоять, и тогда бы на сію важность себя посвящалъ. Однако и тутъ честолюбіе и гордость царствуютъ надъ истиною. А евангельскихъ (*т. е. лютеранскаго и реформатскаго*) обоихъ законовъ духовенство почти въ сіи преданіи подходя къ натурѣ столь примѣрно, что желательно бы кажется и всѣмъ христіанскимъ законамъ сей пунктъ оттуда заимствовать. Я не оговаривая ни тѣхъ ни другихъ, но какъ подвластенъ по Богѣ моему законному Государю, долженъ признаться, что кромѣ сущихъ евангельскихъ скопцовъ, или вовсе таковыхъ нѣтъ или, ихъ нихъ суть притворные или несчастнѣйшіе изъ всѣхъ людей. Но поелику совѣсть, по собственному каждаго опыту, стремится слѣдовать въ противность всѣхъ человѣческихъ законовъ, естественному порядку, сколько ни запрещай то или другое, но удержать отъ того, что намъ само естество позволяетъ, никакъ невозможно, еще вящше она тогда раздражается, когда ее предваряютъ. То изъ сего явственно видно, что состоящіе тысячи сего безплоднаго рода люди — живые мертвецы, живущіе во вредъ обществу; быть не можетъ, чтобы они были и Создателю пріятны.

Самодержавнѣйшій Государь! Сей узелъ подобенъ древнему хитросплетенному, именуемому Гордіановъ, узлу, въ капищѣ Діевомъ поднесенному для расплетенія великому Александру. Сего расплесть трудно, а развѣ поступить такъ, какъ оной побѣдитель поступилъ. Ты же, о подражатель сего безсмертнаго героя, миролюбивый наблюдатель евангельскихъ и естественныхъ законовъ, рцы слово, да пресечется сей узелъ! Даруй чрезъ то тысячи съ тяжелымъ сердцемъ оплакивающимъ вѣчно свою горестную участь почувствовать твое, великій Монархъ, милосердіе. Заставь отъ чиста сердца и духа сокрушенна воспалить на алтаряхъ благоутробія чистѣйшій огонь благодарности, да и въ вѣкопотомныя лѣта пребудутъ дѣла твои безсмертными. О чемъ дерзаетъ въ горькихъ слезахъ утопающій рабъ твой прибѣгнуть къ подножію священнаго престола Вашего Императорскаго Величества всенижайшій вѣрноподданный Бѣлорусской губерніи, повѣта Могилевскаго, села Реучья, церкви св. апостолъ Петра и Павла, священникъ Стефанъ Шарваровъ. 10 августа 1800 года» [1]).

Мы не будемъ останавливаться на массѣ записей въ книгѣ о. Сергія, относящихся къ частностямъ его домашняго быта (въ родѣ того, что мая 1797 года „имъ поставлена баня, на трехъ саженяхъ, цѣною 80 рублей“) и обратимся къ его церковно-приходской дѣятельности.

Со времени кончины своей супруги, лишенный радостей жизни семейной, о. Сергій тѣмъ съ большею горячностію предался обязанностямъ своего служенія. Онъ, какъ видно изъ его записокъ, усердно занялся проповѣдничествомъ въ своей приходской церкви, за тѣмъ обязанностями по благочинію, едвали не самому обширному въ столицѣ (отъ 16 до 18 церквей), являясь всегда разумнымъ организаторомъ церковно-приходской жизни, сообразно съ правилами дѣйствовавшими въ то время, и умиротворителемъ своей братіи.

---

[1]) Какими результатами сопровождалось для просителя это оригинальное прошеніе, намъ неизвѣстно. Заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что воззрѣнія о. Шарварова за долго до его прошенія сильно распространены были не только въ бѣломъ духовенствѣ, но и въ обществѣ и даже между высшими правительственными лицами, что видно изъ представленнаго въ 1767 году Свят. синоду оберъ-прокуроромъ онаго Дѣйств. Стат. Совѣт. Мелиссино проекта наказа назначенному отъ синода депутату въ извѣстную коммиссію для составленія новаго уложенія. Въ проектѣ Мелиссино предлагается вмѣстѣ съ совершенною отмѣною монашества въ Россіи бракъ даже епископовъ и многія другія измѣненія въ учрежденіяхъ и порядкахъ правосл. Церкви — на протестантскій манеръ. См. Чтенія Моск. Общ. Исторіи и древн. 1871 г. кн. 3-я смѣсь, стр. 114—119.

Памятниковъ проповѣднической дѣятельности о. Сергія до насъ не сохранилось, за исключеніемъ двухъ „рѣчей“ его, занесенныхъ имъ въ свою записную книгу. Первая сказана была при открытіи приходскаго училища (на Моховой), въ которое о. Сергій, только что окончившій курсъ ученія и опредѣленный діакономъ къ Симеоновской церкви, назначенъ былъ законоучителемъ и смотрителемъ. Другая произнесена 14 февраля 1807 года, по прочтеніи въ церкви присланнаго изъ св. синода объявленія о началѣ войны съ французами. Что однакожъ дѣятельность о. Сергія въ качествѣ проповѣдника была не скудна, на то имѣется въ его книгѣ немало указаній. Съ 1785 года (указомъ св. синода съ 5-го октября) въ Петербургѣ введено было очередное проповѣдничество всѣхъ, получившихъ школьное образованіе священниковъ и діаконовъ. Такихъ проповѣдей обыкновенно назначалось каждому изъ упомянутыхъ священниковъ по двѣ въ годъ, причемъ консисторія выдавала назначенному на проповѣдь священнику „билетъ“, въ которомъ, за подписью секретаря, значилось: церкви такой-то священнику (или дьякону) такому-то предписывается сказать въ церкви такой-то двѣ проповѣди въ такіе-то дни. Такихъ билетовъ, выданныхъ на имя о. Сергія, записано въ его книгѣ двадцать три, по которымъ имъ сказано всего съ 1786 по 1807 годъ двадцать пять проповѣдей, до поступленія о. Сергія къ невской приходской церкви — въ церкви Рождества Пресвятыя Богородицы, что на Невской першпективѣ, а съ этого времени въ тѣхъ церквахъ, гдѣ „собраніе“ было, т. е. собраніе генералитета и именитыхъ особъ—въ дни высокоторжественные (главнымъ образомъ въ Казанскомъ соборѣ). Такимъ образомъ проповѣдническая дѣятельность о. Сергія, по крайней мѣрѣ во второй своей половинѣ, становится на ряду съ дѣятельностію знаменитаго „россійскаго Массильона“ временъ Императрицы Екатерины, архимандрита Зеленецкаго монастыря Анастасія Братановскаго. Много-ли было въ Петербургѣ въ это время приходскихъ священниковъ, способныхъ проповѣдывать въ нарочитые дни въ присутствіи именитыхъ особъ, намъ неизвѣстно: въ книгѣ о Сергія упоминается лишь

одинъ подобный проповѣдникъ, съ которымъ о. Сергій однажды (въ 1795 году) помѣнялся днемъ проповѣданія—это былъ священникъ Волковской церкви Дмитрій Ѳедоровъ.—Что указаннымъ числомъ не ограничивался однакожъ итогъ всѣхъ произнесенныхъ о. Сергіемъ проповѣдей, видно изъ репорта его цензору, протоіерею Сергіевскаго собора, Петру Ивановичу Данкову, въ которомъ, представляя ему *три* проповѣди, произнесенныя *въ своей приходской церкви* (въ недѣлю 31, въ день рожденія Ея Высочества В. К. Анны Ѳеодоровны и въ храмовой праздникъ Скорбященской церкви 24 октября) объясняетъ, что „къ большему проповѣдничеству онъ препятствуемъ грудною болѣзнію, которая въ произношеніи дѣлаетъ сильную преграду и слушателямъ неудовольствіе“. Этихъ трехъ проповѣдей въ выданныхъ консисторіею о. Сергію билетахъ не значится. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, полное основаніе заключить, что кромѣ проповѣдей по назначенію отъ консисторіи о. Сергій произнесъ не мало проповѣдей по собственному усмотрѣнію и желанію.

Какъ вообще смотрѣлъ о. Сергій на эту свою обязанность, мы можемъ видѣть изъ слѣдующей замѣтки его въ запискахъ.

«Приготовленіе, какъ учить проповѣди новому и молодому проповѣднику: 1) Въ понедѣльникъ и вторникъ (ежели будетъ говорить въ слѣдующее воскресенье) долженъ выучить всю проповѣдь на память, хотя и не твердо; 2) Въ среду и четвергъ долженъ знать совершенно; 3) въ пятницу—прочитывать, такъ какъ бы уже на каѳедрѣ говорилъ, весь день оную твердя; 4) а въ субботу дать отдохновеніе мысли и языку и неболѣе прочитать, какъ одинъ разъ по утру, а другой—въ вечеру, и то по бумажкѣ».

Какое строгое и совѣстливое отношеніе къ дѣлу! Много-ли найдется проповѣдниковъ и въ настоящее время, которые бы такъ смотрѣли на трудъ проповѣдничества? Въ августѣ 1781 года приказомъ общественнаго призрѣнія открыто было при Симеоновской церкви, что въ Моховой улицѣ, въ домѣ купца Ивана Долгова народное училище. Главный начальникъ надъ народными училищами, статскій совѣтникъ Николай Леонтьевъ составилъ и вручилъ дьякону Симеоновской церкви Сергію Алексѣеву, избранному надзирателемъ и законоучителемъ училища два наставленія, одно—учителямъ, дру-

гое — надзирателю. При молебствіи предъ началомъ учебныхъ занятій о. Сергій произнесъ краткую рѣчь—первый опытъ его въ ораторствѣ. Приводимъ и эти наставленія (нигдѣ не напечатанныя), не лишенныя интереса для исторіи народнаго образованія того времени и для характеристики тогдашнихъ школьныхъ порядковъ, и эту рѣчь.

I. Наставленіе учителямъ.

Добровольная ваша обязанность обучать въ семъ училищѣ юношество, сама собою предписываетъ вамъ слѣдующій долгъ.

1) Долженствуете вы къ положеннымъ для ученія часамъ приходить исправно безъ малѣйшаго упущенія и врученное вамъ юношество обучать тщательно и прилежно.

2) Съ учениками отнюдь не поступать грубо, но стараться кроткимъ и пріятнымъ съ ними обхожденіемъ пріобрѣсти ихъ любовь, которая послужитъ сильнымъ способомъ ко вкорененію въ нихъ прилежанія. Если же случатся ученики, за дурные поступки или лѣность наказанія достойные, то оное въ небытность надзирателя чинить вамъ позволяется такимъ образомъ, какъ въ наставленіи ему упомянуто.

3) Для всегдашняго о ученикахъ вашихъ свѣдѣнія потребно каждому изъ васъ имѣть ученикамъ своимъ списокъ, по которому приходя въ училище должно каждый разъ ихъ перекликать и не пришедшихъ или приходящихъ поздно отмѣчать, дабы чрезъ сей способъ можно было ясно разсмотрѣть, кто тщателенъ и кто нерадивъ; оныя жъ отмѣтки, по прошествіи каждаго мѣсяца, доставлять надзирателю училища, который изъ всѣхъ порознь собранныхъ замѣчаній получитъ способъ доставлять мнѣ общее о томъ свѣдѣніе.

4. Какъ нужно для меня вѣдать о успѣхахъ учащихся, то для сего предписываю вамъ подавать мнѣ ежемѣсячные рапорты, въ которыхъ прописывая поименно число учениковъ, назначить противъ имени каждаго степени ученія и прилежности. Въ заключеніе сего нахожу за нужное вамъ сказать, что мѣра вашего въ должности прилежанія, составитъ мѣру попеченія моего о доставленіи вамъ за ревностные труды ваши пристойнаго впредь ободренія, которое приказъ общественнаго призрѣнія, по усердному своему, ко благу общему стремленію, не оставитъ дать вамъ почувствовать».

II. Наставленіе надзирателю.

1) Наблюдать, чтобы ученики, а наче учители въ предписанныя имъ времена въ училище приходили, и съ надлежащимъ тщаніемъ исполняли свою должность. Если же нѣкоторые изъ учениковъ будутъ рѣдко ходить или въ прихожденіи часто опаздывать, о таковыхъ имѣете вы родителямъ ихъ или сродственникамъ совѣтовать, дабы они не допускали дѣтей своихъ терять тщетно время и чрезъ то отъ самопроизвольнаго ихъ худаго въ ученіи успѣха не причинялось бы учи-

лицу невиннаго нареканія. О учителяхъ же подавать мнѣ ежемѣсячно письменныя увѣдомленія, означая, сколько разъ который учитель опоздалъ или совсѣмъ не былъ при своемъ дѣлѣ.

2) Какъ при приходѣ въ училище, такъ во время ученія и роспуска, наблюдать, чтобы ученики шуму и неблагопристойностей не чинили, но вмѣсто того господствовала во всемъ тишина, благопристойность и должное къ учителямъ повиновеніе; съ обучающимися юношами поступать надлежитъ кротко, ласково, снисходительно, дабы чрезъ то пріобрѣсть ихъ любовь, которая составитъ первый и лучшій способъ къ возбужденію въ нихъ прилежанія и добрыхъ склонностей; нерадивыхъ, лѣнивыхъ и безпокойныхъ, смотря по винѣ, наказывать выговорами, посажденіемъ за лѣнивый столъ, или на колѣни, такожъ и другими не боль, но стыдъ причиняющими наказаніями; тѣлесныя же отнюдь не позволяются.

3) Всѣ при училищѣ находящіяся вещи, какъ то разныя книги и прочее, препоручаются въ ваше смотрѣніе, почему и употребленіемъ о нихъ для учениковъ вы располагать имѣете; но какъ изъ сихъ вещей есть такія, кои ученики сами отъ себя имѣть долженствуютъ, и какъ тѣ вещи заготовлены единственно съ тѣмъ, чтобы ученики безъ дальнихъ хлопотъ въ училищѣ ихъ получить могли то раздавая оныя, имѣете вы брать за нихъ заплаченную изъ казны сумму и, ведя вѣрную запись о принятыхъ деньгахъ, меня объ ономъ увѣдомлять.

4) Для вѣрнаго во всякое время о числѣ учениковъ и ихъ въ ученіи успѣхахъ свѣдѣнія, долженствуете вы при училищѣ имѣть три списка: первый будетъ заключать въ себѣ имена всѣхъ учениковъ, ихъ отдателей и время вступленія въ училище; вторый—имена учениковъ въ каждомъ классѣ находящихся, третій—по приложенной здѣсь формѣ будетъ изъявлять успѣхи ученія. Какъ въ первый такъ и во второй списокъ имѣете вы вступающихъ учениковъ вѣрно записывать, а третій составленъ будетъ изъ подаваемыхъ ко мнѣ ежемѣсячно отъ учителей аттестатовъ.

5) Да сверхъ сего нужно еще при училищѣ имѣть приходную книгу, въ которую какъ разныя казенныя вещи, коими училище снабжается такъ и принимаемыя отъ учениковъ за обученіе деньги исправно записывать; а учениковъ кои какое ученіе окончили, и плату за то учинили, въ спискахъ отмѣчать. Если же и плату за то учинили, въ спискахъ отмѣчать. Если же кто изъ нихъ потребной платы не доставитъ, о таковыхъ представлять управляющему училищами, ибо долгъ есть пещись чтобы по крайней мѣрѣ положенная за ученіе весьма малая плата исправно была платима.

Впрочемъ не нужно мнѣ изъяснять здѣсь всѣхъ ведущихъ къ благому устроенію подробностей, но я уповаю, что вы оныя тщаніемъ вашимъ и прилежностію болѣе дополните, нежели я предписать могу. Исполненіемъ сего долга вы возложите на меня пріятную обязанность засвидѣтельствовать труды ваши приказу общественнаго призрѣнія, который признательность свою не оставитъ изъявить вамъ возможнымъ усердія вашего удовлетвореніемъ.

Августа 28 дня, 1781 года».

„Рѣчь, говоренная въ народномъ училищѣ, діакономъ Сергіемъ Алексѣевымъ, августа 26, 1780 года.

Высокопочтеннѣйшее собраніе!

Се открывается новонасажденный всемилостивѣйшею Премудрыя Государыни нашея десницею вертоградъ, въ которомъ не цвѣты сельные, скоро увядающія, не трава и быліе, скоро гиблющія, ниже плоды древесные, во время зимы отпадающія, прозябать имѣютъ, но сѣмена мудрости, цвѣты и плоды просвѣщенія младымъ отроческимъ сердцамъ внѣдряемы будутъ со внушеніемъ Божія страха, яко начала премудрости.

Благополучно отечество наше, имѣющее толь попечительную монархиню не токмо о общемъ всея Имперіи благѣ, но и о благоденствіи каждой части онаго неусыпно старающуюся. Что убо воздадимъ Ей за толикія о насъ благодѣянія? Вѣдаемъ, что она по образу благотворнаго Бога благихъ нашихъ не требуетъ, но единственно исполненія высочайшихъ ея повелѣній собственную нашу пользу составляющихъ, желаетъ.

Устремимъ убо ревностныя въ соблюденіи долга нашего тщанія и принеся усерднѣйшія о долгоденственномъ ея надъ нами царствованіи ко всевышнему моленія, приступимъ неослабнымъ и радостнымъ духомъ къ устроенію повелѣваемаго ею младыхъ отроковъ, здѣ предстоящихъ просвѣщенія, да изъ устъ младенецъ виновницы благоденствія ихъ будетъ совершаема хвала!

„Рѣчь по прочтеніи объявленія отъ святѣйшаго синода“ по простотѣ изложенія и по силѣ чувства сдѣлала бы честь, по нашему мнѣнію, и проповѣднику болѣе знаменитому, нежели какимъ былъ Алексѣевъ, — если только эта рѣчь дѣйствительно ему принадлежитъ, а не заимствована имъ отъ кого-либо изъ современныхъ ему ораторовъ.

«На слышанныя сейчасъ слова, такъ начинаетъ ораторъ, я, по долгу пастырства, и убѣждаясь совѣстію и любовію къ отечеству, имѣю сказать слѣдующее. Во первыхъ я раскрываю предъ умственными очами вашими книгу отечественной исторіи и вездѣ въ ней почти вижу, и однимъ изъ васъ указываю, а другимъ напоминаю, чѣмъ жертвовали Россіяне въ смутныя времена для пользы, подкрѣпленія и спасенія отечества. Предки наши ничѣмъ тогда не дорожили, ничего не жалѣли. Возьми наши украшенія, возьми наши деньги, возьми рабовъ нашихъ, возьми дѣтей нашихъ, веди насъ самихъ на поле брани дратися со врагомъ нашего покоя, говорили всѣ единодушно военачальнику, и говоря такимъ образомъ, шли на дѣло общественное забывая свою личность! Многіе знаменитаго сословія мужи и прочихъ званій и состояній люди лучше захотѣли умереть, нежели измѣнить отечеству. Между прочими патріархъ всероссійскій Гермогенъ захотѣлъ лучше лишиться жизни нежели подписать бумагу на избраніе польскаго королевича въ россійскаго царя при жизни еще царя Василія Ивановича Шуйскаго. Князья Пожарскій, Трубецкій и нижегородскій купецъ

Козьма Мининъ всѣмъ имѣніемъ и жизнію жертвовали для спасенія осажденной поляками Москвы, и благодареніе Богу, Защитнику праваго дѣла, имъ удалось снять осаду и омыть праведный мечь свой въ крови буйныхъ и неистовыхъ поляковъ.

Таковы наши предки, настоящіе славяне, имена коихъ свидѣтельствуютъ дѣла. Мы потомки сихъ славныхъ предковъ, славяне! Россійская кровь течетъ въ жилахъ нашихъ! Врагъ Бога, врагъ вѣры и благочестія, врагъ престоловъ и алтарей Наполеонъ Бонапарте съ завистію взирая на благоденствіе Россіи, возмечталъ, въ упоеніи коварнаго своего сердца, нарушить покой и даже грозитъ вторгнуться въ ея предѣлы. Станемъ добрѣ, станемъ со страхомъ Божіимъ противу его; чего робѣть такого врага, который содѣлался врагомъ Божіимъ? Самъ Богъ сказалъ: аще пойдеши отъ мене страною, и азъ пойду отъ тебе въ ярости страною; и увижду, яко горько ти есть, еже оставити Господа Бога своего! Что хвалишися въ злобѣ, сильне; и ты Капернауме, уже до небесъ вознесыйся, до ада низведешися. На нашей сторонѣ справедливость. Богъ покровитель невинности. Богъ поборникъ по вѣрѣ, по благочестію. Не убоимся зла. Что сотворитъ намъ человѣкъ? Яко съ нами Богъ. Съ нами Богъ, разумѣйте языцы, разумѣйте надмѣнные Галлы, и покаряйтеся, яко съ нами Богъ. Аще же Богъ по насъ, а наче съ нами, кто на ны? Дерзайте убо, дерзайте людіе Божіи; мужайтеся, крѣпитеся, гордость вѣнчаннаго злодѣя смирится, посрамится, да она уже и посрамилася: Богъ оставилъ есть его; идите, поженемъ его. Еще не зажили, еще свѣжи раны Франціи, на поляхъ Италійскихъ, ей толикократно Россіею данныя. Праведный мечь Россовъ довольно упоенъ кровію Галловъ. Не прямые то воины, а соборище нечестивыхъ и полчище безвѣровъ и скопище грабителей. Не прямые то сыны отечества, а невольники похитителя престоловъ, тирана. Первой храброй пріемъ войскъ нашихъ разсѣетъ стада ихъ. Время скоро оправдитъ сію мысль. Безвѣры храбры дотолѣ, пока нѣтъ опасности. Пріидетъ опасность—они робки, какъ олени. Соберемъ же, сыны Россіи, соберемъ всѣ силы наши на ополченье противъ соборища нечестивыхъ, собравшихся на Господа и на Христа Его, не пожалѣемъ ничего: ни трудовъ, ни имущества, ни силы, ни здоровья, ни дѣтей нашихъ, ни себя самихъ. Докажемъ всему свѣту, что Россіане умѣютъ жить для пользы отечества, и умѣютъ, въ случаѣ нужды, умереть за него.

Къ вамъ теперь обращаюсь, цвѣтъ отечества, знаменитое сословіе, краса царей и царства кои избраны и коимъ назначено служить подъ знаменами кроткаго Александра, Любезнѣйшаго нашего Монарха! Соберитесь дѣйствовать на пользу общую, со всею ревностію, со всѣмъ жаромъ любви къ отечеству! Не теряйте изъ виду ни на минуту той важной цѣли, что вы ополчаетесь на брань за вѣру, за добродѣтель, за отечество, за женъ, за дѣтей, за самихъ себя.

Вы же, коимъ не натурою суждено служить отечеству, а имуществомъ, не пожалѣйте денегъ. Деньги всегда нажить можно. Деньги всегда худой господинъ, а хорошій слуга. Деньги ни на что лучше употреблены быть не могутъ, какъ на пользу отечества. Если побѣдимъ и отразимъ непріятеля, торговля и рукодѣлье, искуство и землепашество, паки будутъ процвѣтать, и вотъ опять средство нажить деньги. Уронъ въ частяхъ служитъ ко благу цѣлаго.

Ты, наконецъ, народъ, бывшій всегда доселѣ вѣрный престолу, церкви и царямъ всероссійскимъ, яви теперь мужество свое. Ты крѣпокъ силою мышцы своея: кто противу станетъ тебя? Да не смущается сердце наше, ниже унывайте. Не думайте, чтобъ это былъ антихристъ, особенной человѣкъ грѣха, предрѣченный въ священномъ писаніи, что онъ явится въ послѣднія времена: нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи во своей власти, говоритъ Христосъ Спаситель. Много въ прошедшемъ времени было такихъ, о коихъ также думали, что будто они антихристы; но думали все не право. Если жъ еще достовѣрнѣе въ томъ увѣриться, то въ томъ сильно то доказательство: святый Іоаннъ Богословъ въ посланіи своемъ пишетъ, что и въ его время думали нѣкоторые, что уже пришелъ антихристъ, «дѣти, говоритъ онъ, послѣдняя година есть, и, якоже слышасте, антихристъ грядетъ, и нынѣ антихристы мнози быша». Но отъ того времени, въ которое онъ жилъ, до нашего времени прошло уже 1700 лѣтъ. И такъ не страшитесь, и не думайте вопреки священному писанію и здравому разсудку, что будто Наполеона Бонапарте, яко антихриста, побѣдить не можно; но онъ не что иное есть, какъ обманщикъ, воюющій не силою, а хитростію и подкупами, и еслибъ не было корыстолюбивыхъ, вѣроломныхъ и измѣнническихъ душъ, прельщающихся деньгами, то никакую изъ иностранныхъ державъ не побѣдилъ бы. Къ сему я болѣе не могу ничего прибавить, кромѣ того, что все это, что доселѣ говорилъ, говорю по совѣсти, говорю именемъ церкви, которая отнюдь никогда не хотѣла и не хочетъ обманывать дѣтей своихъ.

Да идетъ же, сынове Россіи, да идетъ каждый на дѣло свое, на которое призываетъ насъ гласъ любезнаго Монарха, да идетъ ничто же сумнящеся, ничто же боящеся, съ рѣшительностію въ умѣ, съ твердостію въ сердцѣ, съ пламенною любовію къ отечеству въ душѣ, а для споспѣшества въ дѣлѣ, воззовемъ къ Богу, сильному въ бранѣхъ: Боже, защитниче правды! Не на свою силу надѣемся, ни на оружіе наше, но Твоея всемогущія помощи просимъ. Ты видишь злодѣя, алчущаго крови сыновъ правовѣрной Россіи! обрати мечь его на главу его; пожени его силою Твоею, да увязнетъ нога его въ сѣти, юже скрылъ для насъ. Если ты послалъ его быти мечемъ твоимъ, бьющимъ насъ за грѣхи наши предъ Тобою, умилосердись надъ нами. Боже щедротъ и всякія утѣхи! Не поступи съ нами по дѣламъ нашимъ, но по милости твоей! Воздвигни силу твою, и пріиди, во еже спасти сыновъ Россіи, да посрамятся вси, хотящіи намъ злая имя же твое святое да наче и наче прославится во всѣхъ концахъ пространнаго царства Россіи въ вѣкъ и въ вѣкъ вѣка, аминь.

Для характеристики трудовъ о. Сергія по устройству церковно-приходской жизни своего благочинія, приведемъ составленныя имъ любопытныя правила относительно раздѣла между членами причта получаемыхъ за требоисправленія доходовъ.

«Разныхъ церквей отъ священно-и церковно-служителей доходятъ жалобы о неисправномъ соблюденіи доходовъ церковно-служительскихъ; а сіе бываетъ или отъ утайки получаемыхъ доходовъ самими священниками, или отъ неисправнаго вписанія отъ нихъ въ тетрадь, въ которую вносятся должные всѣ опускаемые

въ кружку деньги. И для того къ отвращенію жалобъ и могущихъ въ семъ случаѣ послѣдовать неустройствъ священно-и церковно-служителямъ предписывается непремѣнно наблюдать слѣдующее:

1) Имѣть при всякой церкви записную тетрадь, въ которую и вписывать весь тотъ доходъ, который слѣдуетъ опускать въ кружку съ тѣмъ, притомъ, чтобъ всякой день означаемъ былъ числами, дабы всякому видѣть было можно, въ которое число опущено, и отъ кого именно, и за какую исполненную требу. Тетрадь такая и по истеченіи своемъ должна храниться въ церкви для могущихъ послѣдовать иногда въ чемъ-нибудь сомнѣній и справокъ, а на домъ брать къ себѣ оную никому и никогда не должно.

2) Какъ всѣ доходы даются въ руки священникамъ, и для того въ церкви по отправленіи всѣхъ требъ долженъ священникъ при товарищѣ или діаконѣ или всѣхъ дьячкахъ счесть оной и опустить при нихъ же въ кружку и тотчасъ записать подъ числомъ того же дня въ тетрадь. А по исправленіи требъ бывающихъ въ домахъ приходскихъ, ежели того же часа въ церковь не пойдетъ, то вышедъ изъ дома долженъ пристойнымъ образомъ полученное за требу награжденіе показать случившемуся при немъ дьякону или дьячку, и въ первый разъ послѣ того какъ придетъ въ церковь, записать и при товарищахъ опустить въ кружку. Во времена же хожденія по приходу съ крестомъ долженъ въ вечеру пришедъ домой счесть выславленныя деньги съ кѣмъ ходилъ по приходу, а на утріе записавъ въ тетрадь, опустить при нихъ же непремѣнно въ кружку; словомъ: всякій полученный доходъ въ церквѣ или гдѣ въ домѣ приходскомъ или отъ кого принесенной въ церковь за поминовеніе никто не долженъ опускать въ кружку самъ собою одинъ, не сосчитавши оный при другихъ и не записавши въ тетрадь. Если священникъ самъ не похощетъ, долженъ приказать дьякону или дьячку.

3) Доходъ дѣлить всегда чрезъ недѣлю въ извѣстный, опредѣливши по согласіи, день, и какъ можно стараться, чтобъ при всемъ товариществѣ. Раздѣливши же въ тетради подписать, что доходъ раздѣленъ такого-то числа и столько-то именно.

4) Въ заборъ изъ кружки до раздѣленія ея никому брать дозволять не должно; потому что какъ много изъ того примѣчено злоупотребленія, такъ и раздѣленіе кружки чрезъ каждую недѣлю не можетъ никого тяготить недостаткомъ, когда по раздѣлу своей доли извѣстнѣе можетъ каждый располагать своимъ содержаніемъ.

5) Какъ всѣ въ противность сему поступающіе имѣть на себѣ должны подозрѣніе утайки доходовъ собратскихъ, то о таковыхъ, когда на нихъ донесется, сообщено будетъ по изслѣдованіи, Его Высокопреосвященству не упустительно, о утаевающихъ доходъ собратскій.

Составленіе этихъ правилъ мы приписываемъ о. Сергію Алексѣеву на томъ основаніи, что въ его книгѣ они находятся записанными въ черновомъ видѣ, съ исправленіями и помарками текста. Повидимому они были разосланы потомъ отъ имени консисторіи по-

всѣмъ приходамъ столицы и, кажется, остаются дѣйствующими до настоящаго времени.

Пререканій между членами подвѣдомственныхъ о. Сергію причтовъ изъ-за церковныхъ доходовъ, какъ видно изъ его книги, было немало, равно какъ и вообще ссоры между духовенствомъ. Августа 9 дня 1802 года, напримѣръ, Большеохтенской церкви священникъ Андрей Семеновъ принесъ о. Сергію жалобу на мѣстнаго протоіерея, въ которой объяснилъ, что на всенощной наканунѣ праздника Преображенія Господня, предъ выходомъ на литію, когда онъ, священникъ Андрей, окончилъ возгласъ, протоіерей сказалъ ему: „говоришь *миръ всѣмъ*—кромѣ меня“! А когда, по совершеніи благословенія хлѣбовъ оба они вошли въ алтарь, то протоіерей, подошедъ къ нему сказалъ: „я тебя шельма, проучу, я тебѣ дамъ знать“, и ударилъ его такъ сильно, что о. Андрей съ книгою—служебникомъ въ рукахъ и аналоемъ стремглавъ упалъ безъ памяти, и расшибъ себѣ до крови голову и носъ; кровь лилась на ризы и самъ протоіерей поспѣшилъ утирать ее своимъ платкомъ. Всѣ присутствовавшіе въ церкви, были тому свидѣтелями и вся Охта заговорила объ этомъ происшествіи. Произведя слѣдствіе и удостовѣрясь, что дѣло было такъ, какъ писалъ священникъ Семеновъ, что протоіерей (Андрей Ивановъ) чтобы скрыть слѣды своего проступка, свой платокъ и полотенце алтарное которыми стиралъ кровь съ фелони и епитрахили побитаго, бросилъ въ рѣку,—о. Сергій убѣдилъ поссорившихся примириться и подать мировое прошеніе митрополиту, который впрочемъ „наказалъ обоихъ“. Подобныхъ этому случаевъ, свидѣтельствующихъ о невысокомъ уровнѣ нравственности въ столичномъ духовенствѣ того времени, о которыхъ о. Сергій находился вынужденнымъ репортовать епархіальному начальству, было не мало. То пономари входоіерусалимской и рождественской церквей жалуются благочинному, что священники не выдѣляютъ имъ слѣдующей доли доходовъ (марта 8, 1808 г.) и упорствуютъ въ своемъ образѣ дѣйствій, не смотря на формальныя предписанія благочиннаго (заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что одинъ изъ жаловавшихся пономарей, Ѳедоръ Петровъ, состоя

при церкви рождества Іисуса Христова, что на Пескахъ, въ тоже время, по резолюціи высокопреосвященнаго митрополита обучался въ невской академіи (см. предписаніе о. Сергія причту Христо-рождественской церкви отъ 1 марта 1808 г.); то Пантелеймоновскій причтъ препирается съ Знаменскимъ о границахъ ихъ приходовъ, требуя приписки къ Пантелеймоновской церкви 16 дворовъ по Знаменско-Офицерской улицѣ; то священникъ Волковской церкви Петръ Ѳедоровъ многократно замѣченъ въ жизни невоздержной; то дьяконъ Ревельской церкви Александръ Козьминъ, самовольно зашедъ въ цырюльню, выбрилъ себѣ бороду; то священникъ Смольнаго монастыря Сергій Георгіевъ (23 февраля 1808 г.) произноситъ непонравившуюся воспитанницамъ проповѣдь, не получивъ на то разрѣшенія ни цензора, ни мѣстнаго протоіерея; то заштатный священникъ церкви Преображенія, что на фарфоровомъ заводѣ Алексѣй Алексѣевъ жалуется, что его родной внукъ, которому онъ сдалъ свое мѣсто, священникъ Иванъ Васильевъ, отказывается давать ему условленное дневное пропитаніе; то священникъ Волковской церкви Іоаннъ Креницкій замѣченъ въ неисправномъ отправленіи богослуженія и буйствѣ; то священникъ церкви капитула орденовъ Максимъ Евдокимовъ оказывался въ такой невоздержности, что къ исправленію его жизни никакой надежды не предвидѣлось. Между другими предметами церковнаго благочинія о. Сергій обращалъ особенное вниманіе на благообразное пѣніе въ церквахъ своего благочинія. Съ этою цѣлію онъ собралъ всѣхъ дьячковъ и пономарей своего благочинія и сдѣлалъ имъ экзаменъ въ пѣніи. Списокъ всѣхъ причетниковъ съ подробными аттестаціями (въ родѣ слѣдующей: Невской приходской церкви дьячекъ Гавріилъ Трофимовъ нотное пѣніе знаетъ и наслышкою поетъ съ довольнымъ искуствомъ, а дьячекъ Аѳанасій Григорьевъ нотнаго пѣнія незнаетъ, а наслышкою поетъ согласно) представленъ при рапортѣ митрополиту.

Ревностнымъ и добросовѣстнымъ исполненіемъ своихъ благочиннических обязанностей о. Сергій снискалъ особое довѣріе митрополитовъ Гавріила и Амвросія. Довѣріе это простиралось до того, что его

мнѣніемъ преосвященный Амвросій руководился при выборѣ благочинныхъ и при назначеніи священниковъ на мѣста въ особенно важныхъ случаяхъ. Такъ священникъ преображенско-фарфоровскія церкви Іоаннъ Краснопѣвковъ опредѣленъ былъ, въ 1803 году (20 Іюня) къ русской миссіи въ Мадритъ въ слѣдствіе слѣдующей аттестаціи, положенной на его прошеніи (поданномъ на имя митрополита) о. Сергіемъ: „означенный въ семъ прошеніи священникъ состоянія честнаго и трезваго, въ отправленіи своей должности находился всегда исправнымъ и къ которой должности нынѣ просится признаю его быть очень способнымъ (Краснопѣвковъ возвратился въ Петербургъ въ 1808 г. въ февралѣ). 1806 г. мая 14 отъ преосв. митр. Амвросія къ благочинному Алексѣеву присланы были два священника ладожскаго уѣзда, на испытаніе, который изъ нихъ способнѣе быть благочиннымъ. О. Сергій далъ такой отзывъ: „Шацкаго погоста священникъ Никита Ѳедоровъ въ словахъ основателенъ, въ разговорахъ оборотливъ, въ обхожденіи довольно учтивъ и къ отправленію благочиннической должности способенъ“.—„Села Рогожъ священникъ Тимоѳей Никитинъ такой способности и свѣдѣнія не имѣетъ“. Благочиннымъ сдѣланъ былъ Никита Ѳедоровъ.

Занятый дѣлами служенія, о. Сергій находилъ время и возможность слѣдить самымъ внимательнымъ образомъ за современными ему политическими и общественными событіями, изъ которыхъ ни одно не осталось не отмѣченнымъ въ его книгѣ. Литературные интересы, даже литературныя мелочи того времени живо интересовали его. Между его знакомыми былъ извѣстный литераторъ того времени В. Рубанъ, который, вѣроятно, и доставлялъ ему тогдашніе (свѣтскіе) журналы: Вѣстникъ Европы, Сынъ Отечества а также С.-Петербургскія Вѣдомости. Извлеченія изъ этихъ изданій занимаютъ, послѣ синодальныхъ и консисторскихъ указовъ, въ книгѣ о. Сергія первое мѣсто. Вѣроятно, отъ Рубана же получалъ Алексѣевъ и тѣ стихотворенія, патріотически-юмористическія и иныя (напримѣръ ненапечатанныя стихотворенія Державина: возьми, муза, арфу и проч., одинъ есть Богъ,—одинъ Державинъ и пр.), которыя не могли

быть напечатаны по цензурнымъ условіямъ того времени и обращались въ обществѣ въ рукописяхъ. Приведемъ нѣсколько выдержекъ какъ изъ записи современныхъ событій, веденной Алексѣевымъ, такъ и изъ другихъ отдѣловъ его книги.

«1786 года ноября 29. Е. И. В. Императрица Екатерина II благоволила возложить шапку (митру) на своего духовника Іоанна Іоанновича Памфилова, который погребенъ въ Невскомъ монастырѣ.

1790 г. ноября 12. Было собраніе при дворѣ Е. И. В. духовенства для отправленія благодарственнаго молебствія за одержанную знаменитую побѣду надъ турками за Кубанью и за взятіе крѣпости Килчи.

— Мая 27. По утру въ 10 часовъ на Выборгской сторонѣ лабораторія загорѣлась и многое множество подняло начиненныхъ ядеръ на воздухъ, отчего во многихъ покояхъ на другой сторонѣ выбило стекла.

— Мая 5. Отправленъ благодарный молебенъ со звономъ о одержаніи побѣды надъ шведскимъ флотомъ 2 мая и о взятіи шведскаго корабля «принцъ Карлъ», россійскою эскадрою подъ начальствомъ адмирала Чичагова.

— Августа 3. Заключенъ миръ у Россіи съ королемъ шведскимъ по требованію со стороны шведской и празднованъ былъ 15 сего мѣсяца въ присутствіи Е. И. В-ва и Ихъ Высочествъ въ Казанскомъ соборѣ, что на Невской преспективѣ, и въ народѣ объявлено было отъ маіора конной гвардіи Петра Ивановича Бабарыкина съ музыкою и литаврами: 1) предъ Зимнимъ дворцемъ, 2) предъ монументомъ Петра I, 3) предъ коллегіями на Васильевскомъ островѣ; 4) предъ Троицкимъ соборомъ на Петербургской сторонѣ; 5) предъ намѣстничествомъ, въ Мѣщанской. А изъ дух. консисторіи было повѣщено: 1) отправить всенощное бдѣніе, 2) въ семь часовъ начать литургію и молебны, съ колѣнопреклоненіемъ и со звономъ; 3) Какъ скоро Е. В. изволитъ прибыть изъ Царскаго Села, начнется пушечная пальба и колокольный звонъ на весь день.

1795 г. генв. 7. Разрѣшилась отъ бремени Великая Княгиня Марія Θеодоровна Великою Княжною Анною Павловною, которую молитвовалъ придворный священникъ Михаилъ Самуиловъ, а крестилъ придворный же священникъ Савва Исаевъ.

— Генв. съ 15-го на 16-е скончалась Вел. Княжна Ольга Павловна и привезена въ Невскій монастырь въ вечеру 16 числа и стояло тѣло въ залѣ 17, 18, 19 и 20 чиселъ. Погребена въ Невскомъ монастырѣ въ нижней Благовѣщенской церкви на лѣвой сторонѣ, у сѣверныхъ дверей въ присутствіи всей Императорской фамиліи.

— Февраля 11. «Указъ Нашему Синоду. Всемилостивѣйше пожаловали мы придворной нашей церкви священника Савву Исаева московскаго Благовѣщенскаго собора протоіереемъ, повелѣвая ему быть Нашимъ духовникомъ и присутствовать въ нашемъ Синодѣ. Екатерина». А посвятилъ его протоіереемъ м—тъ Гавріилъ на 1-й недѣлѣ поста въ субботу, 17 февраля. А 1796 г. благоволила Е. И. В. возложить на онаго духовника крестъ на голубой лентѣ, въ Таврическомъ дворцѣ 17 апрѣля. А ноября 7 дня 1796 года отказала ему отъ

должности духовнической съ годовою пенсіею, и скончался и погребенъ на кладбищѣ при Невской лаврѣ а на мѣсто его избранъ въ духовники гатчинскій протоіерей Исидоръ Петровъ съ возложеніемъ креста и кавалеріи св. Анны 2-й степени отъ Е. В. Павла I, а при коронаціи Павла I получилъ первой степени съ бриліантовою звѣздою, который скончался 1805 г. октября и погребенъ въ Невской лаврѣ.

1795 г. дек. 26 пріѣхалъ казанскій архіепископъ Амвросій членомъ въ св. Синодъ и жительствуетъ въ Невскомъ, которому въ 1796 году императрица Екатерина благоволила на черной камилавкѣ носить крестъ, а съ нимъ вмѣстѣ пожаловала по старшинству такіе жъ кресты Псковскому Иннокентію, Тобольскому Варлааму, а Черниговскаго Іероѳея произвели въ Кіевскаго митрополита, а 1799 г. октября 16 Амвросій переименованъ въ архіепископа С.-Петербургскаго, Эстляндскаго и Выборгскаго, а 1801 года марта 10 наименованъ митрополитомъ Новгородскимъ, С.-Петербургскимъ, Эстляндскимъ и Выборгскимъ [1]), а послѣ переименованъ былъ Эстляндскимъ и Финляндскимъ, 1818 г. апрѣля 6-го уволенъ былъ въ Новгородскую и Олонецкую епархію, и 12 мая въ воскресенье по утру въ 8-мъ часу выѣхалъ въ Новгородъ, куда прибылъ въ понедѣльникъ, а 20 числа служилъ въ Софійскомъ соборѣ и 21 по утру скончался.

1796 г. февр. 2. Послѣдовало мѵропомазаніе принцессы Саксенъ-Кобургской, которая переименована Анною Ѳеодоровною, великою княгинею. При мѵропомазаніи воспріемницею была великая княжна Александра Павловна. 3-го числа послѣдовало обрученіе великаго князя Константина Павловича съ великою княжною Анною Ѳедоровною въ придворной церкви Зимняго дворца митрополитомъ Гавріиломъ.

1796 года іюня 1 отправленъ былъ благодарственный молебенъ съ колѣнопреклоненіемъ о взятіи Дербента.

1796 г. августа 13. Прибылъ въ С.-Петербургъ шведскій король подъ названіемъ графа Гаги, вмѣстѣ съ нимъ родной его дядя герцогъ Зюдерманландскій, графъ Ваза, а 7-го числа сентября былъ въ Невской лаврѣ у литургіи, которую совершалъ архіепископъ Казанскій въ отсутствіе митрополита Гавріила, который того же числа пріѣхалъ изъ Новгорода въ 5 часовъ пополудни.

1796 года ноября на 6-е число предъ полуночью въ 10-мъ часу преставилась Государыня Императрица Екатерина Алексѣевна послѣ коей вступилъ на всероссійскій престолъ Императоръ Павелъ Петровичъ.

1796 г. ноября 9. Императоръ Павелъ I благоволилъ возложить орденъ св. Апостола Андрея на митрополита Гавріила, коего ордена зеленая мантія прислана Его Преосвященству. А 10-го числа возложенъ орденъ Александра Невскаго на Амвросія, архіепископа казанскаго и на Иннокентія псковскаго.

1796 г. ноября 12. Е. И. В. Павелъ I-й благоволилъ вынуть гробъ, въ коемъ погребено тѣло его родителя, благочестивѣйшаго Императора Петра III, 1762 г. ноября 6 скончавшагося, въ Невской лаврѣ въ нижней Благовѣщенской церкви погребеннаго, и поставилъ въ новой богато-убранной глазетомъ съ балдахиномъ

---

[1]) Съ этихъ поръ приписано другою рукою—сыномъ о. Сергія.

гробъ на катафалкѣ, посредѣ церкви, а потомъ благоволилъ на оный гробъ возложить торжественнымъ порядкомъ привезенную корону Императорскую, а 1-го декабря въ 5 часовъ по полудни Императоръ изволилъ пріѣзжать въ Невскую лавру, гдѣ встрѣчалъ Его Величество у св. воротъ митрополитъ Гавріилъ съ освященнымъ клиромъ и привезены были пять царскихъ коронъ и несены на золотыхъ подушкахъ знатными кавалерами, а 2-го декабря послѣдовалъ выносъ Государя Императора Петра III изъ Невской лавры въ Зимній дворецъ. На переди оберъ-офицеры несли знаки всѣхъ намѣстничествъ Россійскихъ въ длинныхъ черныхъ епанчахъ, вели богато убранныхъ подъ черными покрывалами лошадей, несли большой россійскій Императорскій гербъ штабъ и оберъ-офицеры, потомъ вели одну бѣлую лошадь подъ золотымъ длиннымъ покрываломъ, а на другой лошади ѣхалъ въ мѣдной позолоченой одеждѣ воинъ (конюшенный маіоръ Монштейнъ), а еще другой шелъ пѣшій въ черныхъ мѣдныхъ латахъ; послѣ сего несли большой крестъ и хоругви, шли пѣвчіе архіерейскіе въ черныхъ стихаряхъ, по четыре въ рядъ, дьяконовъ 49 человѣкъ, 176 священниковъ 20 іеромонаховъ, 21 протоіереевъ, 2 игумна, 6 архимандритовъ, 5 архіепископовъ, 1 митрополитъ (Гавріилъ)—всѣ въ чорномъ облаченіи; потомъ шелъ конвой конной гвардіи, придворные пѣвчіе, потомъ несли всѣ ордена россійскіе и короны царскія на глазетовыхъ подушкахъ, генералитетъ, съ иконою шелъ духовникъ Исидоръ Петровъ. Везли гробъ 8-ю лошадьми, на колесницѣ подъ балдахиномъ; а гвардія, кадеты, лейбъ-гусары, лейбъ-казаки, артиллерія конная и пѣшая, лейбъ-гренадерской полкъ, кексгольмской и батальоны—отъ Невскаго до самаго дворца, а Императора и Императрицу вели господа кавалеры подъ руки въ глубокомъ траурѣ въ длинныхъ епанчахъ съ распущенными власами, а гробъ сносили и выносили кавалергварды. А 5-го числа декабря въ 10 часовъ по полудни такою же церемоніею выносили гробы Петра III и Екатерины II изъ зимняго дома въ Петропавловскій соборъ, и поставили оба гроба на одномъ катафалкѣ, а 18-го числа по отправленіи литургіи послѣдовало отпѣваніе надъ усопшими тѣлами, а опущены въ могилу въ соборѣ у самыхъ южныхъ дверей.

1797 г. февраля 26, по полудни въ 4 часа происходила закладка Михайловскаго замка въ присутствіи Е. И. В. и всей царской фамиліи. Поставленъ былъ мраморный камень, на которомъ высѣчена надпись: «въ лѣто отъ Р. Х. 1797 мѣсяца февраля въ 26 день въ началѣ царствованія Государя Императора и всея Россіи Самодержца Павла 1-го положено основаніе сему зданію Михайловскаго замка Е. И. Величествомъ и супругою Его Государынею Императрицею Маріею Ѳеодоровною»,—который замокъ совершенъ и освященъ былъ 1800 года ноября 8 дня при ономъ же Государѣ.

1797 года февраля 12 послѣдовало обрученіе Благовѣрной Государыни В. К. Александры Павловны съ пресвѣтлѣйшимъ эрцгерцогомъ Іосифомъ, въ С.-Петербургѣ, въ Зимнемъ дворцѣ которое совершалъ казанскій архіепископъ Амвросій за что ему пожалованъ орденъ Андрея.

— Мая 5 послѣдовало обрученіе въ гор. Павловскѣ В. К. Елены Павловны съ наслѣднымъ принцемъ Мекленбургскимъ Фридерикомъ, а бракосочетаніе октября 12-го въ городѣ Гатчинѣ, куда въ сей день перенесены были мощи Іоанна

Крестителя Іерусалимскаго (sic!), а кончина Е. В. (Елены Павловны) послѣдовала сентября 12 1808 г.

1797 г. въ іюлѣ. «Тихвинскаго монастыря преподобный архимандритъ Герасимъ. Икону, присланную ко мнѣ вами по случаю дня тезоименитства моего отъ имени сочленовъ обители Тихвинской, пріемлю я съ удовольствіемъ и признаніемъ: поручая же вамъ объявить всѣмъ съ вами живущимъ въ помянутомъ монастырѣ мое благоволеніе, препровождаю у сего крестъ на золотой цѣпи, который имѣете возложа на себя носить въ знакъ моей къ вамъ благосклонности На подлинномъ подписано: Павелъ».

1801 г. генваря 26 въ 3 часа послѣ полудня преставился митрополитъ Гавріилъ на 72 году своея жизни въ Новгородѣ и погребенъ въ Софійскомъ соборѣ 31 генваря въ четвертокъ на масляницѣ, бывши с.-петерб. митрополитомъ 29 лѣтъ и одинъ мѣсяцъ.

1801 г. марта 2 скончалась Государыня Великая Княгиня Александра Павловна.

— Марта 12 преставился пополудни въ 12 часовъ Великій Государь Императоръ Павелъ Петровичъ и погребенъ съ Императорскою церемоніею 23 числа въ Петропавловскомъ соборѣ.

— Августа 30 по отправленіи молебна митрополитомъ Амвросіемъ Государь Александръ I изволилъ отправиться въ Москву для коронованія которое послѣдовало 15 сентября, а обратно въ С.-Петербургъ прибылъ 20 октября въ 10 часовъ пополудни.

1796 г. мая 25 во 2 часу пополудни поднялась вдругъ ужасная буря и вихрь и страшная туча съ сѣверо-восточной стороны и потомъ послѣдовалъ сильный громъ съ трескомъ и ударилъ въ одинъ домъ, убилъ двухъ человѣкъ до смерти, третьяго оглушилъ до безпамятства, а у четвертаго отбилъ ноги, сидящаго подъ окошкомъ въ покоѣ, и отъ онаго удара въ ту же минуту загорѣлась галерная гавань и истребила до основанія нѣсколько судовъ.

1798 г. 28 сентября. «Утверждаясь на рапортѣ, полученномъ Нами отъ св. Синода, о явленіи чудотворныхъ мощей Вологодской епархіи въ Тотемскомъ Спасо-Суморинскомъ монастырѣ преп. Ѳеодосія Тотемскаго, ознаменовавшихся благодатію въ исцѣленіи недугъ всѣмъ съ твердымъ усердіемъ къ нимъ прибѣгающимъ, пріемлемъ мы сіе явленіе сихъ св. мощей знакомъ отличнаго благословенія Господня на царство наше и возсылая за то наше теплое моленіе и благодареніе благодѣтелю въ вышнихъ, препоручаемъ св. Синоду учинить о семъ знаменитомъ явленіи оглашеніе повсемѣстное въ государствѣ нашемъ по обрядамъ и предписаніямъ церкви и св. отецъ». На подлинномъ: Павелъ.

1803 г. праздновано съ тридневнымъ колокольнымъ звономъ 16-го мая столѣтнее обновленіе царствующаго града св. Петра въ Исакіевскомъ соборѣ, а въ вечеру того 16 числа была во всемъ городѣ иллюминація.

1805 г. іюля 20, въ 8-мъ часу, по полуночи, пріѣхалъ Анастасій, архіепископъ Могилевскій для присутствія въ св. Синодѣ, а генваря 8, 1806 г. сдѣланъ астраханскимъ и кавказскимъ, куда и отправился.

1806 г. мая 27, въ 11 часовъ по полуночи скончался греческій архіепископъ Евгеній (Булгарисъ) на 90 году отъ рожденія, жившій въ Александро-Невской

лаврѣ, котораго отпѣвали 29 числа того же мѣсяца, и погребенъ въ церкви Іоанна Златоустаго за правымъ клиросомъ; при отпѣваніи произносилъ слово отецъ его духовный, соборный іеромонахъ Порфирій съ отличнымъ искуствомъ; который іеромонахъ того же года іюня 5 въ церкви благовѣрнаго князя Θеодора произведенъ въ архимандрита Зеленецкаго монастыря.

1804 г. ноября 7. 6-го числа освящена митрополитомъ Амвросіемъ входо-іерусалимская церковь, при чемъ слово Божіе произносилъ оной церкви священникъ Каллистратъ Ивановъ за что и получилъ набедренникъ, хотя и противъ воли митрополита; а при оной церкви придѣлъ во имя Знаменія Божіей Матери освященъ того же числа въ 7 часовъ утра, при которомъ освященіи слово Божіе произносилъ священникъ Филиппъ Кораловъ. А 1806 года мая 9 освященъ придѣлъ и свят. Николая, при которомъ освященіи слово Божіе произносилъ священникъ Филиппъ Кораловъ.

Преподобный о. архимандритъ и ректоръ Александро-Невской Академіи Амвросій! Отличное усердіе и труды, подъемлемые вами въ воспитаніи юношества, на службу церкви и отечества, пріобрѣли вамъ право на особенное мое вниманіе, въ знакъ коего препровождаю при семъ для возложенія на васъ ордена св. Анны 2 класса, и я увѣренъ, что проходя съ ревностію званіе ваше, потщитесь вы всегда отличать себя въ путяхъ добродѣтели и истиннаго просвѣщенія, пребываю къ вамъ благосклоннымъ. Сент. 15 въ день коронаціи, на подлинномъ написано: Александръ.

После хроники событій, въ книгѣ о. Сергія слѣдуетъ запись самыхъ разнообразныхъ предметовъ: разные церемоніалы (напримѣръ церемоніалъ торжества по случаю заключенія мира съ шведскою короною, церемоніалъ погребенія императора Павла, церемоніалъ встрѣчи принца Вазы, церемоніалъ перенесенія мощей Александра-Невскаго въ новый соборъ); прежнія и современныя правительственныя распоряженія, имѣвшія отношеніе къ духовному вѣдомству (напр. законы о бракахъ); разные курьезы изъ области физическихъ явленій, а также—научной и литературной; собственныя замѣтки о. протоіерея о разныхъ предметахъ, сентенціи, вычитанныя имъ въ книгахъ древнихъ мудрецовъ и въ современныхъ ему періодическихъ изданіяхъ. Приведемъ нѣсколько образцовъ этого рода замѣтокъ и выписокъ.

1. «Августѣйшая Императрица Екатерина II учредила терпимость всѣхъ вѣръ въ своемъ государствѣ. Она начертала собственною рукою: «несчастіе гонителямъ»! Она даровала милость епископу Ростовскому, осужденному Синодомъ за

то, что подтверждалъ онъ мнѣніе двухъ властей, не вѣдая того, что всякая власть должна быть отъ справедливости, а не отъ насилія. Она позволяла читать ея письма о сей важной матеріи.—Какъ всѣ обстоятельства отъ времени перемѣняются, сказалъ судья. Итакъ будемъ сообразоваться съ временемъ, сказалъ ученой».

2. «Анна сошла плавна, Михаилъ—погодилъ, нова благодать велѣла подождать».

3. «По виду—скелетъ,
По гласу—кастратъ,
По чтенію—хвастунъ,
По росту—Ѳадей семи пядей,
По нраву—любитель ссоръ,
По корыстолюбію—прошага неотступная,
По сердцу—ругатель неразсудный».

«Сія надпись сочинена казанскаго собора иподіакону Харитону отъ тамошняго протопопа Симскаго».

4. «Haec verba audivi a domino Kozodawlew 19 die Februar. 1792:
«Вотъ академіи Россійской плодъ каковъ:
Два тома каменныхъ (?) на свѣтѣ вышло словъ».

5. «При Государѣ Павлѣ I сіи слова перемѣнены были: (?)

Запрещается:	*Повелѣвается:*
Обозрѣть	смотрѣть.
Выполнить	исполнять.
Степень	классъ.
Приверженность	привязанность.
Пособіе	вспоможеніе.
Стража	караулъ.
Отрядъ	деташаментъ, команда.
Общество	собраніе.
Гражданинъ	купецъ, мѣщанинъ.
Отечество	государство.
Пенсія	пенсіонъ.
Округъ	уѣздъ.
Статья	пунктъ.
По смерть	по жизнь.
Рвеніе	ревность.

6. «Въ теченіе моей жизни мною замѣчено, что случившіеся незаконные браки, какіе произвели слѣдствія для священниковъ ихъ вѣнчавшихъ, сіи: 1) князь Григорій Григорьевичъ Орловъ вѣнчался на двоюродной своей сестрѣ фрейлинѣ Ульяніи (коя называлась Екатериною) Николаевнѣ Зиновьевой; бракъ не расторгнутъ, а вѣнчавшій ихъ священникъ лишенъ священства. 2) Графъ Мусинъ-Пушкинъ, Василій Валентиновичъ, съ графинею Екатериною Яковлевною Брюсовою, двоюродные,—священникъ лишенъ священства. 3) Владимерова дочь (?) ушла отъ отца своего и обвѣнчалась въ придворной церкви за камердинера Ея Величества Екатерины II. Вѣнчавшій ихъ священникъ Корнилій

отлученъ былъ отъ двора Ея Величества. 4) Отставной ротмистръ Мейеръ съ дѣвицею Барановою повѣнчаны въ сѣнновской церкви 3 февраля 1811 года. Священникъ Алексѣевъ запрещенъ съ апрѣля 4 числа, а по рѣшеніи дѣла посланъ на годъ въ Спасо-Валаамскій монастырь для исправленія тамошнихъ работъ, но возвращенъ къ своей церкви по Высочайшему повелѣнію 1812 года генваря 20.

7. Exuit personam judicis, quisquis amicum induit. Совлекается лица судьи, кто облекается въ лице друга.—Сказано объ Оригенѣ: Ubi bene, nil melius, ubi male, nil peius.—Сочиненій Альберта Великаго такъ много, что тѣло его можно было сжечь одними исписанными имъ бумагами. — Hos ego versiculos feci, tulit alter honores (Виргилій).

8. «Хвала Франціи (пародія на извѣстный церковный гимнъ св. Амвросія Медіоланскаго).

Тебя, Франція, ругаемъ, тебя богоотступною исповѣдуемъ; тебя, матерь раскола, вся земля проклинаетъ. Тебѣ адъ, тебѣ всѣ дьяволы и вся силы его; тебѣ начала и народы непрестанными гласы взываютъ: сатана, сатана, сатана! Возмутитель, сатанаилъ, полны суть небеса и земля страха твоего учрежденія! Тебѣ злочестивый безбожниковъ ликъ! Тебѣ якобинское мерзкое число! Тебя развращенное франк-масонствомъ воинство хвалитъ. Тебя, матерь повсемѣстнаго разврата, по всей вселенной проклинаетъ святая церковь! Твою мерзкую злочестивую и беззаконную войну и злочестивое твое постановленіе! Ты начало всѣхъ беззаконій, Франція! Ты гнусная дщерь отца дьявола! Ты къ разрушенію законовъ природы не устрашилась ни царя, ни гражданъ! Ты испровергнувъ основанія природы и религіи, пролила кровь вѣрующихъ! Ты, обременена вѣчными мученіями, сядешь одесную демона при вратахъ ада! Ты скоро сожженною и испроверженною быти вѣришися! Тебя, убо, о Господи, просимъ: помози рабамъ твоимъ, ихъже искупилъ изъ рукъ, отъ безумія Франціи удалившихся! О вѣчный, да потребится ихъ постановленіе во пламени ада! Спаси люди твоя Господи! И покрой дни Франціи вѣчнымъ безчестіемъ! Попри ее и совершенно сокруши! Во вся дни поносимъ французовъ и злословимъ имя ихъ въ вѣкъ вѣка. Аминь».

Наконецъ—выписываемъ нѣсколько стихотвореній, занесенныхъ о. Сергіемъ въ свою книгу, не лишенныхъ на нашъ взглядъ, интереса.

1. Кантъ, сочиненный въ Невской Академіи для встрѣчи Его Величества Павла I-го послѣ коронованія 1797 г.

Почто въ восторгѣ утопая
Ты, градъ Петровъ, восторгъ таишь,
И въ мелодіи сладкой тая
Лишь слезы радостны кропишь?
Пади Петрополь умиленный,
Пади у освященныхъ ногъ,

Се Павелъ скипетръ поновленный
Опять принесъ къ тебѣ въ залогъ!
Опять паритъ въ дали лазурной
Надъ той столицею орелъ,
Гдѣ Россъ облокотясь надъ урной
Оплакивалъ царей предѣлъ.
Опять явятся лѣта мирны,
Корона, какъ съ небесъ дуга,
Блестя сквозь хрустали эфирны,
Утѣшитъ послѣ бурь поля.

2. Прошеніе.

Премудрый Александръ! Россіи Государь!
Прости, что предъ тобой пищать дерзнулъ комаръ.
Самодержавія тебѣ дана власть свыше:
Всесильный! поступать надъ мною вели тише.
Я протопопъ, ношу тобою данный крестъ,
Но такъ умаленъ, какъ въ рукахъ мизинный перстъ.
Отъ восемьсотъ до нынѣшняго года
По сану моему не получилъ прихода.
Святой Синодъ повелѣвалъ и дважды я просилъ, —
Архіерей не далъ—просить нѣтъ больше силъ.
Синодъ избрать мнѣ мѣсто вновь повелѣваетъ,
Но архипастырь мой сего не исполняетъ.
И тако повели, всеавгустѣйшій Царь,
Мене, презрѣнную отъ власти, тварь
Возставить, посадить на протопопскомъ мѣстѣ,
Или же въ пенсіонъ мнѣ дать рублей хоть двѣстѣ.
Тогда жена моя и четверо дѣтей,
Пришедъ со мной во храмъ, произнесутъ гласъ сей:
Да будетъ Александръ, Его Елизавета,
Надъ нами царствовати многи лѣта.

Протопопъ Кобельскій,
Черниговской губерніи.

Желаніе просителя было удовлетворено: министръ Юстиціи Г. Р. Державинъ, извѣстилъ о томъ просителя двустишіемъ:

Царево повелѣнье вѣсте:
Велѣлъ васъ посадить на протопопскомъ мѣстѣ.

Державинъ.

3. Надпись на положеніе медали на гробъ Петра I, сочиненная по повелѣнію Императора Александра I Св. Синодомъ на случай столѣтняго торжества города С.-Петербурга, 16 мая 1803 года:

Приникни съ высоты, великій мужъ!
И виждь, потомки полагаютъ
На прахъ твой знакъ ихъ благородныхъ душъ:
Заслуги въ гробѣ созрѣваютъ.

4. Два патріота.

Какъ пришла вѣсть изъ подъ Твери,
Что ужъ близокъ къ намъ французъ,
Цигень-дрикень [1]) хоть не трусъ,
Не рѣшился царски двери,
Не смотря на Божью Мать,
Въ самый полдень изломать,
Чтобъ съ ея святыней вмѣстѣ
Тысячь кой-чего на двѣстѣ
Изъ мірскихъ крупицъ сберечь,
И отца архимандрита [2])
Не спросясь митрополита,
Онъ заставилъ то стеречь.
Но посмотримъ, что Мамоновъ [3])
Начудесилъ въ этотъ разъ:
На царевъ къ защитѣ гласъ
Онъ изъ душъ и милліоновъ,
Что отъ предковъ получилъ,
Не оставя ни копѣйки,
Все отечеству вручилъ.
Да и самъ готовъ ко брани
Стать и съ честію пропасть,
Лишь бы отвратить напасть.
Таковы-то русски дани.

Н. Барсовъ.

---

[1]) Козодавлевъ (замѣчаніе въ рукописи).

[2]) Тихвинскій.

[3]) Извѣстный богачъ — чудакъ, о которомъ у насъ писано довольно (см. напр. русскій Архивъ).

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Воспоминание о преосвященном Варлааме, бывшем архиепископе Тобольском и Сибирском

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 674-692.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Воспоминанія о высокопреосвященномъ Варлаамѣ, бывшемъ архіепископѣ тобольскомъ и сибирскомъ.

Изъ апрѣльскихъ газетъ текущаго года и мы, обитатели далекаго Туркестана, извѣстились о кончинѣ (31 марта) проживавшаго на покоѣ въ г. Бѣлгородѣ, курской губерніи, въ тамошнемъ Троицкомъ монастырѣ, высокопреосвященнѣйшаго Варлаама, бывшаго архіепископа тобольскаго и сибирскаго. Въ „Духовной Бесѣдѣ", вмѣстѣ съ извѣстіемъ о кончинѣ преосвященнаго, напечатанъ и послужной его списокъ, а другая полу-духовная газета помѣстила на своихъ столбцахъ двѣ-три черты изъ характеристики усопшаго архипастыря. Считаю священнымъ долгомъ и съ своей стороны сказать нѣсколько словъ въ воспоминаніе почившаго архіепископа, побуждаемый къ этому сколько благоговѣніемъ къ его незабвенной для многихъ памяти, столько же желаніемъ познакомить читателей съ болѣе свѣтлыми чертами характера преосвященнаго Варлаама, нежели тѣ, какія съ такою поспѣшностію опубликовала полу-духовная газета [1]).

---

[1]) Побудительною причиною къ составленію этой статьи было, между прочимъ, и то обстоятельство, что маститый архипастырь туркестанскій, преосвященнѣйшій Софонія, въ бытность свою, въ концѣ мая настоящаго года, для обозрѣнія церквей, у насъ, въ г. Кульджѣ, прочитавъ замѣтку этой газеты, былъ весьма огорченъ тѣмъ, что для некролога почтеннаго іерарха названная газета какъ будто не могла или не хотѣла найдти ничего другаго, кромѣ такихъ мелочей, которыя помѣщены на ея столбцахъ, и благословилъ меня непремѣнно напечатать о преосв. Варлаамѣ статью, въ которой личность почившаго была бы выставлена въ истинномъ свѣтѣ. Съ удовольствіемъ исполняю желаніе туркестанскаго архипастыря, а вмѣстѣ и свое, сожалѣя только, что не имѣю подъ

Воспоминанія мои относятся преимущественно къ времени управленія преосвященнымъ Варлаамомъ [1]) тобольскою епархіею (1862—1872 г.). Епархія эта, какъ извѣстно, есть одна изъ обширнѣйшихъ, вслѣдствіе чего и управленіе ею представляетъ не мало трудностей и неудобствъ для епархіальнаго начальника, и прослужить въ такой епархіи съ пользою для церкви и пасомыхъ почти десять лѣтъ, какъ прослужилъ покойный архипастырь, составляетъ уже не маловажную заслугу.

Преосвященный Варлаамъ на тобольской каѳедрѣ преемствовалъ архіепископу Ѳеогносту, перемѣщенному изъ Тобольска въ Псковъ и тамъ, въ апрѣлѣ 1869 года, скончавшемуся. Еще до прибытія преосвященнаго Варлаама въ Тобольскъ разнеслись по епархіи слухи о его строгости въ отношеніи къ подвѣдомственному ему духовенству, что заставило нѣсколько призадуматься духовенство тобольской епархіи, привыкшее къ кроткому и снисходительному управленію преосвященнаго Ѳеогноста. Преосвященный Варлаамъ прибылъ въ Тобольскъ, если не ошибаемся, въ декабрѣ 1862 года, и съ любовію и радушіемъ встрѣченъ былъ его новою паствою, въ особенности жителями Тобольска, искони отличающимися преданностію своимъ архипастырямъ.

Съ перваго же дня вступленія новаго владыки въ управленіе епархіею началась по всѣмъ частямъ этого управленія замѣчательная дѣятельность, какая едва ли была при иныхъ предмѣстникахъ

руками матеріаловъ для болѣе обстоятельнаго біографическаго очерка покойнаго преосвященнаго.

[1]) Преосвящ. Варлаамъ (Успенскій) въ 1827 г. въ теченіи академическаго курса въ москов. дух. академіи постриженъ въ монашество; въ 1828 г. магистръ VI курса этой академіи; въ 1828 г. инспекторъ виѳанской семинаріи; въ 1832 г. возведенъ въ санъ архимандрита; въ 1833 г. ректоръ тульской семин.; въ 1834 г. ректоръ воронежской семин.; въ 1837 г. ректоръ курской семин.; въ 1843 г. епископъ чигиринскій, викарій кіевской митрополіи; 1845 г. іюня 30-го епископъ архангельскій; 1854 г. декабря 4-го епископъ пензенскій; 1860 г. апрѣля 3-го возведенъ въ санъ архіепископа; 1862 г. октября 7-го архіепископъ тобольскій и сибирскій; 1872 г., въ апрѣлѣ мѣсяцѣ, уволенъ на покой. Послѣднею Высочайшею наградою покойный имѣлъ орденъ св. Анны 1-й степени съ Императорскою короною («Списки архіереевъ и архіерейскихъ каѳедръ іерархіи Всероссійской. Ю. Толстого»; и «Именной списокъ преосвященнымъ архіереямъ на 1874 годъ).

преосвященнаго Варлаама. Въ характерѣ этого архипастыря, какъ епархіальнаго начальника, достойна вниманія слѣдующая черта: онъ не имѣлъ у себя такъ называемыхъ любимцевъ, приближенныхъ людей, которые вліяли бы на его служебныя дѣйствія и распоряженія. Не отвергая, гдѣ слѣдовало, добрыхъ и полезныхъ совѣтовъ опытныхъ лицъ, поставленныхъ у кормила епархіальнаго управленія, преосвященный Варлаамъ дѣйствовалъ во всемъ по личнымъ, глубокимъ убѣжденіямъ, всегда согласнымъ съ законами церкви и государства, убѣжденіямъ, выработаннымъ имъ въ теченіи продолжительной службы его въ санѣ архіерейскомъ. Убѣжденія эти у покойнаго святителя были столь крѣпки и тверды, что никакое вліяніе, ни какая сила не могли поколебать ихъ. Другая, не менѣе замѣчательная черта характера владыки—была твердость его духа, соединенная съ необыкновеннымъ прямодушіемъ. Будучи строгимъ ревнителемъ православія и блюстителемъ чистоты его ученія, архипастырь, если встрѣчалась необходимость, готовъ былъ жертвовать всѣмъ въ защиту интересовъ св. церкви, и тогда не страшился ни сильныхъ міра сего, ни того страшнаго призрака, который зовется у насъ „общественнымъ мнѣніемъ“, и предъ которымъ въ наше время такъ часто преклоняются многіе... Образъ дѣйствій преосвященнаго Варлаама въ извѣстномъ дѣлѣ знаменитаго протоіерея Г. П. Павскаго (по переводу послѣднимъ на русскій языкъ св. писанія) подтверждаетъ сейчасъ сказанное мною.

Высшее духовное правительство достойно цѣнило архіепископа Варлаама, какъ епархіальнаго начальника. Покойный генералъ-губернаторъ Западной Сибири, генералъ-адъютантъ А. П. Хрущовъ, въ бытность свою въ Петербургѣ, отъ одной высокопоставленной духовной особы слышалъ о преосвященномъ Варлаамѣ такой отзывъ: „вашъ архіепископъ есть одинъ изъ умнѣйшихъ, ревностнѣйшихъ и исправнѣйшихъ по службѣ архіереевъ, за что св. Синодъ отдаетъ ему полную справедливость [1])“.

Такой отзывъ, сдѣланный лицомъ компетентнымъ главному началь-

---

[1]) Разсказъ объ этомъ я слышалъ отъ одного весьма близкаго къ покойному А. П. Хрущову человѣка, именно отъ его адъютанта А. К. М—ва.

нику западно-сибирскаго края, какъ нельзя болѣе характеризуетъ покойнаго архіепископа тобольскаго.

Преосвященный Варлаамъ неустанно и внимательно занимался епархіальными дѣлами. У него не было привычки сваливать всю работу и отвѣтственность на консисторское присутствіе, и очень рѣдко сходила отъ него стереотипная резолюція: „въ консисторію на разсмотрѣніе". Такая резолюція являлась развѣ только въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло неминуемо должно было идти на предварительное разсмотрѣніе консисторіи. Большая же часть вопросовъ изъ церковной или административной практики, съ которыми обращались къ преосвященному приходскіе священники и благочинные, рѣшалась имъ самимъ, и почти всегда распоряженія по этимъ предметамъ объявлялись по епархіи циркулярно. Я помню, когда (въ 1866 г.) я поступилъ въ духовное званіе и былъ потомъ (въ 1868 г.) благочиннымъ, то буквально каждую почту (два раза въ недѣлю) къ удивленію моему получалось нѣсколько циркуляровъ съ резолюціями преосвященнаго,—и такъ было во все его десятилѣтнее управленіе тобольскою епархіею. Даже самые не важные, мелкіе вопросы были разъясняемы резолюціями преосвященнаго Варлаама и циркулярно объявляемы. Не преувеличу сказавши, что если бы составить изъ всѣхъ объявленныхъ циркулярно по тобольской епархіи резолюцій преосвященнаго Варлаама систематическій сводъ, то вышло бы прекрасное практическое руководство для благочинныхъ и приходскихъ священниковъ. Всѣ резолюціи покойнаго архипастыря были пространны и обстоятельны. Писалъ онъ очень скоро, но чрезвычайно не разборчиво, такъ что не привыкшему къ его почерку рѣшительно нельзя было разобрать написанное имъ,—поэтому, въ случаѣ отсылки куда либо въ епархіи подлинныхъ резолюцій преосвященнаго, онѣ непремѣнно переписывались въ консисторіи. Помню, однажды въ Омскѣ получена была мѣстнымъ благочиннымъ какая-то резолюція владыки, въ подлинникѣ, но не переписанная, и долго никто не могъ ее разобрать ни изъ духовенства, ни изъ свѣтскихъ, такъ что оставалось возвратить резолюцію въ консисторію, съ просьбою разобрать ее и переписать. Къ счастію случайно нашелся ка-

кой-то чиновникъ, умѣвшій разбирать почеркъ преосвященнаго, и резолюція была прочитана и исполнена.

Самъ строго-исправный и точный во всѣхъ служебныхъ дѣлахъ, преосвященный и отъ подчиненныхъ ему лицъ требовалъ неупустительнаго и точнаго исполненія лежащихъ на нихъ обязанностей и дѣлаемыхъ имъ особыхъ порученій. Лица, усердныя и исполнительныя по службѣ, были поощряемы владыкою представленіемъ ихъ къ Высочайшимъ наградамъ, число которыхъ при преосвященномъ Варлаамѣ было довольно значительно, особенно сравнительно съ числомъ такихъ наградъ при его предшественникахъ. Отъ благочинныхъ и вообще отъ духовенства преосвященный требовалъ, чтобы рапорты и донесенія были писаны кратко, ясно, основательно, и притомъ правильно въ логическомъ и грамматическомъ отношеніи, причемъ случалось, что по поводу не совсѣмъ толковыхъ или неосновательныхъ донесеній нѣкоторыхъ отцовъ объявлялись по епархіи строгія и не рѣдко рѣзкія резолюціи архипастыря.

Не смотря на значительную уже преклонность лѣтъ (около 70-ти) преосвященный Варлаамъ въ продолженіи десятилѣтняго управленія тобольскою епархіею, ежегодно обозрѣвалъ ее. Въ не многихъ случаяхъ архипастырь поручалъ обозрѣніе нѣкоторыхъ только церквей преосвященному викарію [1]), но преимущественно обозрѣвалъ епархію самъ. Поѣздки по епархіи совершались высокопреосвященнымъ не только весною и лѣтомъ, но не рѣдко и зимою, въ трескучіе сибирскіе морозы. При поѣздкахъ и обозрѣніи церквей покойный архипастырь былъ неутомимъ, и ниодну церковь, какъ бы она далека ни была отъ тракта, не оставлялъ онъ безъ посѣщенія и ревизіи. Извѣстно, что въ бытность свою епископомъ архангельскимъ преосвященный Варлаамъ, первый изъ архангельскихъ архіереевъ, при обозрѣніи епархіи, на оленяхъ и собакахъ посѣтилъ самые отдаленные приходы и мѣстности, въ которыхъ до него не бывалъ ни одинъ владыка [2]). Во время управленія тобольскою

---

[1]) При немъ викарнымъ былъ преосвященнѣйшій Ефремъ, нынѣ епархіальный тобольскій епископъ; каѳедра же тобольскаго викарія съ 1874 г. остается до нынѣ вакантною.

[2]) См. «Церк. Вѣстн.» 1876 г. № 18, часть неофиц. стр. 8.

епархіею преосвященный Варлаамъ посѣщалъ также всѣ, самые отдаленнѣйшіе приходы какъ въ обширной киргизской степи, такъ и на крайнемъ сѣверѣ, гдѣ или вовсе не бывали никто изъ его предшественниковъ, или бывали очень не многіе, напримѣръ, только архіепископы Евгеній и Георгій, неутомимѣйшіе архипастыри-труженики изъ ближайшихъ предмѣстниковъ высокопреосвященнаго Варлаама[1]). Путешествіе на сѣверъ тобольской епархіи представляетъ не только для маститаго старца, какимъ былъ описываемый архипастырь, но и для человѣка молодаго, крѣпкаго,—очень много трудностей. Трудности эти облегчаются нѣсколько въ лѣтнее время, когда отъ Тобольска до послѣдняго русскаго селенія на сѣверѣ—Обдорска, можно проѣхать на пароходѣ. Но лѣтнее путешествіе въ Обдорскъ представляетъ то неудобство, что крещеные и не крещеные инородцы, даже и русскіе крестьяне тѣхъ мѣстъ, лѣтомъ уходятъ на звѣриный промыслъ далеко въ глубь страны, такъ что въ селеніяхъ, при церквахъ, остаются только одни духовные, да изъ мірянъ женщины и дѣти, слѣдовательно путешествующему архипастырю не для кого и служить тогда по сѣвернымъ селамъ, не съ кѣмъ и бесѣдовать. Поэтому преосвященный Варлаамъ путешествовалъ въ тотъ край зимою, въ жестокіе сибирскіе морозы и мятели. Отъ Тобольска до г. Березова онъ ѣздилъ въ своемъ дорожномъ экипажѣ, а отъ Березова до Обдорска на оленяхъ и въ партахъ[2]). Разстояніе отъ Березова до Обдорска, взадъ и впередъ, равняется тысячѣ верстъ, при длинныхъ станціяхъ—отъ 50 и болѣе верстъ. Къ тому же на всемъ этомъ пространствѣ только

---

[1]) *Архіепископъ Евгеній* (Казанцевъ) управлялъ тобольскою епархіею съ 1825 по1831 годъ; былъ потомъ архіепископомъ рязанскимъ, за тѣмъ ярославскимъ, и скончался на покоѣ въ москов. Донскомъ монастырѣ, 27 іюня 1871 г. *Архіепископъ Георгій* (Ящуржинскій) управлялъ тобольскою епархіею съ 1845—1852 годъ; скончался въ Тобольскѣ 1 апр. 1872 года. Изъ архіереевъ прежнихъ временъ сѣверные уѣзды тобольской епархіи часто посѣщалъ *митрополитъ Филоѳей* (Лещинскій), въ схимѣ Ѳеодоръ, дважды управлявшій тобольско-сибирскою епархіею,—въ первый разъ съ 1702 по 1711 годъ, а во второй—съ 1715 по 1721 годъ; скончался на покоѣ въ г. Тюмени, тобольской губерніи, 31 мая 1727 года.

[2]) *Нарта* — туземный экипажъ (крытый), въ которомъ можно сидѣть, или вѣрнѣе лежать (такъ онъ низокъ) только одному съ проводникомъ.

два русскихъ селенія, и кромѣ ихъ нѣтъ на станціяхъ ни одной русской избы, вездѣ только однѣ инородческія холодныя юрты, защищающія лишь отъ сквознаго вѣтра и вьюги, но не отъ холода, такъ что прозябшему въ дорогѣ старцу-владыкѣ приходилось грѣться на каждой станціи у такъ называемаго *чувала* (родъ камина), у котораго бываетъ тогда только тепло, когда онъ жарко топится. Такое путешествіе не обходилось безъ вреда для здоровья архипастыря: такъ зимою 1866 года, возвратившись изъ поѣздки въ Обдорскъ, преосвященный отъ сильной простуды болѣлъ около мѣсяца.

Города и мѣстности болѣе населенныя, или тѣ округа, гдѣ гнѣздится расколъ, владыка посѣщалъ чаще прочихъ мѣстъ, напримѣръ тюменскій округъ. Любимымъ изъ городовъ тобольской епархіи у преосвященнаго Варлаама былъ Туринскъ, такъ какъ жители этого города преимущественно предъ другими отличаются благочестіемъ и любовію къ храмамъ Божіимъ. Поэтому Туринскъ съ особеннымъ удовольствіемъ былъ посѣщаемъ владыкою, и о немъ онъ всегда отзывался съ похвалою. Любилъ также архипастырь и небольшой, заштатный городокъ Тюкалинскъ, находящійся въ 140 верстахъ отъ Омска.

Проѣзжая по епархіи, архіепископъ Варлаамъ обозрѣвалъ церкви не скоро, не поверхностно и не чрезъ свиту, какъ дѣлали многіе предшественники его, а самъ, притомъ все подробно и внимательно. Конечно, особенно въ первые годы управленія его епархіею, послѣ прежнихъ болѣе поверхностныхъ и посредственныхъ ревизій, находилось, при непосредственномъ его обозрѣніи, много опущеній, ошибокъ и недостатковъ. Все это преосвященный исправлялъ при себѣ, разъяснялъ, предотвращалъ на будущее время, давалъ подробныя указанія и наставленія. Ревизія его была совершенно чужда того чиновничьяго духа, который, нагнавши на подчиненныхъ одинъ только страхъ, не оставляетъ послѣ себя никакихъ благодѣтельныхъ слѣдовъ. Напротивъ, ревизія преосвященнаго Варлаама всегда была истинно-архипастырскимъ, отеческимъ общеніемъ его съ духовенствомъ, а не сухою формальностію, и всегда надолго оставалась въ памяти духовенства. Предшественники преосвященнаго Варлаама,

напримѣръ архіепископы Евлампій и Ѳеогностъ, имѣли обыкновеніе, при обозрѣніи епархіи, экзаменовать духовенство въ знаніи *наизустъ* катихизиса и ставленныхъ грамотъ. Преосвященный Варлаамъ поступалъ въ этомъ случаѣ совершенно иначе: окончивъ обозрѣніе церкви и ревизію церковныхъ документовъ и письмоводства, онъ требовалъ отъ священниковъ составленныя и произнесенныя ими проповѣди, читалъ ихъ, подробно разбирая ихъ достоинства и недостатки, и задавая приэтомъ священникамъ весьма серьозные вопросы изъ разныхъ отраслей богословскихъ наукъ. Но все это не походило на школьный экзаменъ, а имѣло характеръ живой бесѣды отца съ дѣтьми, причемъ, искусно предлагая и разнообразя вопросы, иногда давая бесѣдѣ полемическое направленіе, мудрый архипастырь могъ безошибочно узнавать: насколько тотъ или другой священникъ силенъ въ знаніи богословскихъ наукъ, слѣдитъ-ли онъ за современною духовною литературою, подновляетъ ли свои школьныя познанія чтеніемъ и размышленіемъ? Если проповѣдь священника бывала и не вполнѣ хороша, но замѣчался въ ней самостоятельный трудъ автора, свидѣтельствовавшій о его искреннемъ усердіи къ дѣлу, архипастырь отечески выражалъ похвалу и одобреніе. Если же, напротивъ, онъ замѣчалъ, что проповѣдь вырѣзана, какъ говорится, изъ печатной книги, безъ признака самостоятельнаго труда, то и доставалось же за это бѣдному батюшкѣ: иной разъ часа по два архипастырь распекалъ виновнаго въ контрафакціи!.. Отъ подобныхъ испытаній, при обозрѣніи церквей, у преосвященнаго Варлаама не освобождались даже кандидаты и магистры богословія.

Проѣздомъ по епархіи преосвященный въ городахъ обыкновенно служилъ во всѣхъ церквахъ, которыхъ по сибирскимъ уѣзднымъ городкамъ не много: двѣ, три, много четыре. Въ сельскихъ церквахъ, гдѣ только позволяла вмѣстимость для архіерейскаго служенія, онъ также непремѣнно служилъ, а тамъ, гдѣ церкви тѣсны, слушалъ литургію или всенощную. Но въ каждой церкви, городская-ли то, монастырская, или сельская, владыка неупустительно обращался къ паствѣ съ назидательнымъ словомъ, по большей части довольно продолжительнымъ. Такъ, напримѣръ, въ пріѣздъ его въ 1869 году въ г. Ишимъ, онъ въ мѣстномъ соборѣ говорилъ поученіе за всенощ-

нымъ бдѣніемъ и на завтра залитургіею, затѣмъ въ кладбищенской церкви—за литургіею слѣдующаго дня, и въ тотъ же день въ тюремной церкви, при посѣщеніи замка [1]). Точно также, въ 1863 году и потомъ въ 1869 году, обозрѣвая церкви г. Омска и совершая въ нѣкоторыхъ изъ нихъ [2]) служенія, архипастырь въ каждой говорилъ къ народу поученія, а въ соборѣ и не одно. Проповѣди преосвященный Варлаамъ обыкновенно произносилъ экспромтомъ, стоя на амвонѣ и опираясь на своей архипастырскій жезлъ. Даръ слова покойный святитель имѣлъ прекрасный, но всѣ поученія его отличались чрезвычайною простотою и удобопонятностію даже для каждаго простолюдина. Печатать свои поученія владыка не любилъ, и никогда не печаталъ.

Въ служеніи покойный архипастырь былъ неутомимъ, и, при объѣздахъ епархіи, не рѣдко случалось ему, прямо изъ дорожнаго экипажа, входить въ церковь для служенія продолжительнаго всенощнаго бдѣнія, на которомъ онъ всегда самъ выходилъ на литію и величаніе, причемъ самъ же помазывалъ елеемъ всѣхъ богомольцевъ отъ перваго до послѣдняго. Бывало, особенно въ городахъ, всенощное бдѣніе, начавшееся въ 6 часовъ вечера, оканчивалось въ 10, и отъ маститаго старца никто никогда не слышалъ жалобы на утомленіе. Строгій ревнитель уставовъ церкви, преосвященный требовалъ отъ духовенства совершенія богослуженія, по возможности, согласно уставу. Чтеніе любилъ громкое и неспѣшное, а пѣніе предпочиталъ простое, и особенно не терпѣлъ громогласныхъ напѣвовъ, почему даже при торжественныхъ молебствіяхъ, совершаемыхъ имъ, вмѣсто „Тебе Бога хвалимъ“, пѣлось по большей части простое „Слава въ вышнихъ Богу“. Самъ преосвященный имѣлъ весьма пріятный въ пѣніи голосъ, но пѣлъ очень тихо.

Въ краткомъ некрологѣ преосвященнаго Варлаама, напечатанномъ въ одной газетѣ, между прочимъ сказано: „покойный архіепископъ имѣлъ нѣсколько *своеобразныя* понятія объ отношеніяхъ

---

[1]) Въ г. Ишимѣ и съ соборною всего 3 церкви, въ числѣ которыхъ 1 домовая, въ тюремномъ замкѣ.

[2]) Въ Омскѣ тогда было, съ домовыми при казенныхъ заведеніяхъ, 8 церквей, нынѣ ихъ тамъ уже до 11-ти.

своихъ къ духовенству, нечуждыя впрочемъ въ прежнее время нѣкоторымъ и другимъ архипастырямъ". Далѣе сообщается, что въ 1870 году преосвященный Варлаамъ разослалъ по тобольской епархіи циркуляръ, которымъ требовалъ, чтобы духовенство, при встрѣчѣ своего архипастыря, кланялось ему въ ноги, и приэтомъ указывалъ на примѣръ Корнилія сотника, который, по прибытіи апостола Петра въ Кесарію, „встрѣтилъ его и поклонился, падши къ ногамъ его" (Дѣян. X, 25). Дѣйствительно подобный циркуляръ былъ разосланъ по тобольской епархіи. Но ставить этотъ циркуляръ въ укоръ, въ осужденіе преосвященному Варлааму не должно, по слѣдующимъ причинамъ. Во первыхъ, покойный преосвященный воспитался, служилъ и долго архіерействовалъ въ такое время, когда земныя поклоненія духовенства своимъ владыкамъ были во всеобщемъ употребленіи, не считались для духовенства унизительными, и были дѣломъ, столько же обыкновеннымъ, какъ лобызаніе благословляющей святительской руки. Трудно было преклонному старцу отрѣшиться отъ тѣхъ принциповъ и убѣжденій, какіе онъ, такъ сказать, всосалъ съ молокомъ матери, усвоилъ воспитаніемъ и продолжительными годами службы. Во вторыхъ, и при всѣхъ предшественникахъ преосвященнаго Варлаама по тобольской каѳедрѣ, даже при такихъ смиренныхъ и кроткихъ, какъ блаженной памяти архіепископъ Ѳеогностъ, земныя поклоненія архипастырямъ были духовенствомъ неизмѣнно соблюдаемы, а нѣкоторыми преосвященными даже требуемы, только требованія эти выражались словесно, а не на бумагѣ. Въ третьихъ, упомянутый циркуляръ послѣдовалъ не вслѣдствіе того, что преосвященный замѣтилъ неисполненіе всѣмъ духовенствомъ епархіи, или частію его, обычая земныхъ поклоненій и захотѣлъ ввести этотъ обычай, тѣмъ болѣе отнюдь не вслѣдствіе желанія владыки поставить свое духовенство въ рабское отношеніе къ архіерею, а вотъ по какому исключительному случаю: одинъ старый сельскій священникъ (о чемъ было сказано и въ самомъ циркулярѣ), пріѣхавшій изъ какого-то дальняго и глухаго прихода, явившись къ архіепископу, не привѣтствовалъ его не только земнымъ, но и обыкновеннымъ, принятымъ всѣми и всюду, поклономъ, а, вытянувшись въ струнку, по военному, громко прокричалъ: „здравія желаю, ваше

высокопреосвященство!" Такой странный способъ привѣтствія архипастырю со стороны стараго уже и почтеннаго священника не могъ не удивить и даже не огорчить преосвященнаго, внимательно и строго относившагося ко всему, что такъ или иначе касается подчиненнаго ему духовенства, въ которомъ ревностный владыка желалъ видѣть если не одно только безупречно-хорошее, совершенное, то, покрайней мѣрѣ, какъ можно меньше дурнаго, непріятнаго, отталкивающаго. Вотъ почему поступокъ священника произвелъ тяжелое впечатлѣніе на архіепископа, и онъ нашелъ нужнымъ объявить о томъ по епархіи (не называя священника по имени), при чемъ только указалъ на невѣжливость, грубость подобнаго поступка, поставивъ въ параллель ему привѣтствіе, сдѣланное сотникомъ Корниліемъ апостолу Петру (Дѣян. X, 25), какъ привѣтствіе въ духѣ истинно-христіанскаго смиренія и кротости. Прямаго же требованія отъ духовенства земнаго поклоненія въ циркулярѣ преосвященнаго, сколько мнѣ помнится, не было. Въ четвертыхъ, циркуляромъ этимъ духовенство епархіи нисколько не обидѣлось, такъ какъ и безъ циркуляра оно и прежде и послѣ кланялось въ ноги своимъ архипастырямъ. Только какой-то либеральный омскій „туземецъ" [1]) вздумалъ послать по поводу этого циркуляра обличительную статейку въ одну газету, и эта-то статейка, надѣлала въ свое время большаго шума, но вѣдь всякому извѣстно, что наши газеты, въ особенности мелкаго разбора, имѣютъ слабость поднимать шумъ изъ пустяковъ.

Вообще же преосвященный Варлаамъ относился къ духовенству съ замѣчательною простотою, вниманіемъ, отеческою снисходительностію и любовію. По наружности какъ будто суровый, преосвященный въ дѣйствительности былъ чрезвычайно добръ и милостивъ. Но и самая эта внѣшняя суровость бросалась въ глаза только съ перваго раза людямъ, не привыкшимъ къ преосвященному Варлааму, а затѣмъ дальнѣйшее съ нимъ знакомство сглаживало эту наружную суровость. Въ обращеніи къ духовенству, начиная отъ архимандритовъ и протоіереевъ и до послушниковъ и пономарей, покойный архипастырь держался патріархальнаго: *ты*, но это,—не всегда и

[1]) Такъ подписался анонимный авторъ статьи, трактовавшей о циркулярѣ преосв. Варлаама, помѣщенной въ № 87 «Современнаго Листка» за 1869 г.

не всѣмъ пріятное, въ наше щепетильное время, слово,—въ устахъ покойнаго архипастыря звучало какъ-то ласково, родственно, отечески, и никто на это слово не обижался. Не обижался и самъ владыка, если кто либо изъ старцевъ-монаховъ или священниковъ говорилъ ему: „ты“. Впрочемъ, отличаясь патріархальною простотою, архіепископъ Варлаамъ имѣлъ обычай говорить „ты“ и многимъ свѣтскимъ лицамъ, даже такимъ сановнымъ, какъ губернаторы и генералъ-губернаторы, и не слышно было, чтобы кто нибудь изъ названныхъ особъ былъ этимъ недоволенъ.

Въ выговорахъ духовенству архипастырь бывалъ иногда очень рѣзокъ, но этотъ недостатокъ его умѣрялся тѣмъ, что выговоры его были всегда справедливы и подвергшіеся имъ по большей части заслуживали строжайшаго наказанія, а не одного выговора, которымъ ограничивался добрый архипастырь. Такъ, напримѣръ, одинъ молодой діаконъ, бывши въ нетрезвомъ видѣ, оскорбилъ своего благочиннаго, который о его поступкѣ донесъ преосвященному. Дѣло угрожало печальнымъ исходомъ для несчастнаго діакона, котораго, вслѣдъ за донесеніемъ благочиннаго, владыка вытребовалъ въ Тобольскъ. Съ трепетомъ явился предъ архипастыремъ провинившійся, и уже думалъ, что онъ окончательно погибъ. Но что же преосвященный? Видя въ поступкѣ діакона неразуміе молодости и боясь строгимъ судомъ и приговоромъ, можетъ быть, погубить несчастнаго навсегда, архіепископъ принялъ его сурово, долго бранилъ, раскрылъ предъ нимъ всю тяжесть отвѣтственности предъ закономъ за его поступокъ, вызвалъ въ немъ непритворное раскаяніе, съ обѣщаніемъ исправиться, и, не давши дѣлу офиціальнаго хода, ограничилъ наказаніе діакону негласною домашнею епитиміею, за что діаконъ (нынѣ уже покойный), безъ сомнѣнія, былъ до гроба признателенъ доброму архипастырю. Подобныхъ этому случаевъ было не мало.

Вообще преосвященный Варлаамъ не любилъ плодить слѣдственныхъ дѣлъ, и всегда рекомендовалъ благочиннымъ стараться умиротворять распри, возникавшія въ средѣ духовенства, или между причтами и прихожанами. Въ крайнихъ только и неизбѣжныхъ случаяхъ наряжалъ слѣдствіе, которому почти всегда предшествовало негласное дознаніе. Судныя дѣла въ консисторіи при немъ рѣшались скоро.

Каждое такое дѣло было подробно разсматриваемо самимъ преосвященнымъ.

Преосвященный Варлаамъ всегда и подробно входилъ въ матеріальныя нужды духовенства, и во многихъ случаяхъ оказывалъ бѣдствующимъ существенное пособіе. Такъ, обозрѣвши въ 1865 году отдаленный Березовскій округъ и лично убѣдившись, что тамошнее духовенство, при трудныхъ климатическихъ условіяхъ, при бѣдности приходовъ и недостаточности казеннаго содержанія испытываетъ многія лишенія, преосвященный, въ видахъ облегченія положенія березовскаго духовенства, предложилъ правленію тобольской семинаріи исключительно предъ прочими округами принимать на казенное содержаніе дѣтей березовскаго духовенства; своекоштныхъ же отцовскихъ дѣтей приказалъ принимать на пенсіонерное содержаніе по уменьшенной цѣнѣ, а также выдавать ученическія пособія всѣ безъ исключенія для всѣхъ березовцевъ безмездно. Кромѣ того, онъ исходатайствовалъ у гражданскаго начальства распоряженіе, въ случаѣ дороговизны муки въ округѣ, снабжать причтъ полною годовою пропорціею въ кредитъ, въ счетъ слѣдующаго жалованья. Затѣмъ, въ 1869 году, владыка исходатайствовалъ у генералъ-губернатора Западной Сибири, А. П. Хрущова [1]), для березовскаго духовенства единовременное денежное пособіе. Тогда же владыка изъ скудныхъ духовно-попечительскихъ суммъ отпустилъ на вспомоществованіе бѣднѣйшему березовскому духовенству 200 рублей [2]).

Озабочиваясь воспитаніемъ дочерей духовенства тобольской епархіи, преосвященный Варлаамъ, въ первые же годы своего управленія этою епархіею, открылъ въ женскомъ Іоанно-Введенскомъ Междугорскомъ монастырѣ (въ 9 верстахъ отъ Тобольска) училище для дѣвицъ духовнаго званія. Училище это покойный владыка весьма

---

[1]) Имя покойнаго А. П. Хрущова незабвенно какъ для всѣхъ сословій Западной Сибири, такъ въ частности для духовенства тобольской епархіи, къ которому добрѣйшій начальникъ края относился всегда съ полнымъ вниманіемъ и любовію. Память А. П. Хрущова духовенство тобольской епархіи увѣковѣчило, между прочимъ учрежденіемъ въ мѣстной семинаріи стипендіи его имени, на что собрано въ тобольской губерніи 1813 рублей. Стипендія эта уже Высочайше разрѣшена.

[2]) См. Соврем. Листокъ, за 1870 г. № 15, корреспонденція *изъ Березова*.

любилъ лично посѣщать, и всегда словомъ и дѣломъ выражалъ свою особенную заботливость о немъ. Ивановское училище не велико по числу воспитанницъ, но весьма хорошо поставлено въ учебномъ, нравственномъ и матеріальномъ отношеніи, чѣмъ оно всецѣло обязано архіепископу Варлааму. Не оставлялъ преосвященный безъ своего архипастырскаго попеченія и вдовъ и сиротъ духовнаго званія, оказывая имъ вспомоществованіе какъ изъ суммъ епархіальнаго попечительства, такъ нерѣдко и изъ своихъ собственныхъ.

Покойный владыка былъ нѣсколько тяжелъ для служащихъ при его домѣ (іеромонаховъ, священниковъ, монаховъ, послушниковъ), а также и для вдоваго духовенства. Въ отношеніи къ первымъ, т. е. служащимъ при архіерейскомъ домѣ, преосвященный былъ весьма строгъ и требователенъ въ дѣлѣ служенія, и особенно въ дѣлѣ нравственности, такъ что иные не выдерживали архипастырской строгости и уходили въ другія мѣста. Но опять скажемъ, что и въ этомъ случаѣ строгость покойнаго владыки была сглаживаема въ глазахъ понимавшихъ духъ преосвященнаго его всегдашнею справедливостію и прямотою характера. Не лестью, не угодливостью можно было заслужить благоволеніе владыки, но безукоризненною нравственностію и точнымъ исполненіемъ служебныхъ обязанностей. Нельзя было войдти въ милость къ преосвященному Варлааму и посредствомъ искусства переносить къ нему вѣсти и слухи о духовенствѣ: онъ этого терпѣть не могъ.

Къ вдовцамъ изъ бѣлаго духовенства, особенно бездѣтнымъ, состоящимъ на приходахъ, преосвященный Варлаамъ относился чрезвычайно недовѣрчиво. Онъ высказывалъ по этому поводу такого рода мысли: „священники и діаконы, овдовѣвшіе и бездѣтные, должны бы всѣ поступать въ обители, въ монашество: чрезъ вдовство свое они уже сдѣлались монахами безъ видимаго произнесенія главнѣйшаго изъ обѣтовъ монашескихъ — совершеннаго цѣломудрія, — слѣдовательно зачѣмъ же имъ оставаться въ мірѣ, на приходахъ, среди соблазновъ всякаго рода, и подавать своею жизнію не рѣдко поводы къ нареканію на духовенство? Лучше быть постриженнымъ монахомъ въ обители, нежели непостриженнымъ инокомъ въ мірѣ. Если же кто признаетъ иго этого обѣта неудобоносимымъ для себя, тотъ

пустъ снимаетъ свой священный санъ и дѣлается міряниномъ". Вслѣдствіе такихъ убѣжденій, преосвященный имѣлъ обычай приглашать вдовыхъ и бездѣтныхъ священнослужителей въ монашество, но желающихъ принять на себя санъ иноческій, по крайней мѣрѣ дѣйствительно постригшихся, изъ бѣлаго духовенства въ его время не было, кажется, ни одного человѣка!.. Преосвященный строго требовалъ, чтобы вдовое духовенство отнюдь не держало въ своихъ домахъ недозволенныхъ каноническими правилами женскихъ лицъ. Запрещеніе это простиралось и на родственницъ (двоюродныхъ сестеръ, свояченицъ и т. п.). Ослушивавшіеся этихъ предписаній архипастыря терпѣли иногда большія непріятности. Но не поспѣшимъ за все это словомъ осужденія почившему архипастырю: описанный взглядъ его на вдовое духовенство конечно слишкомъ строгъ, пожалуй — даже ошибоченъ, но онъ выработался у покойнаго вслѣдствіе высокаго понятія его о великомъ санѣ священства, требующемъ отъ носящаго этотъ санъ преимущественной предъ прочими христіанами чистоты жизни, а быть можетъ и многолѣтняя архипастырская практика въ разныхъ епархіяхъ представляла покойному преосвященному не одинъ печальный фактъ, заставлявшій его быть недовѣрчивымъ къ вдовому духовенству...

Въ домашней жизни преосвященный Варлаамъ отличался чрезвычайною простотою и аккуратностію. Пища его по большей части была таже, какая готовилась для братіи архіерейскаго дома. Любимымъ его кушаньемъ была окрошка съ квасомъ, лукомъ, огурцами, хрѣномъ и рубленою рыбою. Чаю онъ пилъ очень мало, любилъ болѣе малину, а вина почти вовсе не пилъ. Въ одеждѣ его роскоши не замѣчалось: чаще всего его видѣли въ простой суконной рясѣ. Вставалъ онъ утромъ обыкновенно въ 4 часа и совершалъ свое утреннее продолжительное правило, а затѣмъ занимался чтеніемъ. Читалъ онъ вообще очень много, получая всѣ, издававшіеся въ то время, духовные журналы, изъ которыхъ предпочиталъ „Странникъ" и „Душеполезное чтеніе". Выписку этихъ двухъ изданій онъ часто рекомендовалъ и духовенству. Въ 8 часовъ, въ будничные дни, преосвященный слушалъ литургію въ крестовой церкви; съ 10-ти и до 1 часу занимался епархіальными дѣлами и принималъ просителей;

въ часъ обѣдалъ, послѣ чего нѣсколько отдыхалъ, затѣмъ отправлялся къ вечернѣ, по окончаніи которой опять занимался дѣлами или читалъ что нибудь до ужина, который всегда бывалъ у него въ 8-мь часовъ,—а затѣмъ затворялся въ своихъ келіяхъ до утра.

Преосвященный Варлаамъ былъ строгій монахъ и любитель монашества. Были слухи, что онъ имѣлъ намѣреніе на дачѣ архіерейскаго дома, на рѣкѣ Аремзянкѣ, недалеко отъ Тобольска, устроить скитъ по образцу аѳонскихъ скитовъ, но этому намѣренію, за увольненіемъ владыки на покой, не суждено было осуществиться. Посты владыка исполнялъ съ буквальною точностію, вполнѣ по уставу. Въ понедѣльникъ, въ честь безплотныхъ силъ, имѣлъ обычай всегда поститься, и другимъ совѣтовалъ держаться этого обычая.

Покойный архипастырь былъ хорошій хозяинъ: за его время средства тобольскаго архіерейскаго дома, весьма небогатаго, значительно увеличились, благодаря его неусыпной заботливости и знанію дѣла, въ чемъ ему были полезными помощниками тогдашніе—экономъ архіерейскаго дома, игуменъ Аверкій (нынѣ настоятель обдорской миссіи), и казначей, іеромонахъ Венедиктъ. По экономіи дома владыка самъ во все входилъ, даже до мелочей. Чрезвычайно бережливый, онъ скупымъ не былъ.

Въ заключеніе этой статьи, отъ общихъ воспоминаній о преосвященномъ Варлаамѣ, перейду къ моимъ личнымъ воспоминаніямъ о немъ, какъ объ архипастырѣ и благодѣтелѣ, для меня незабвенномъ. Воспоминанія эти, впрочемъ, несмотря на свою частность, послужатъ нѣкоторымъ дополненіемъ къ вышеизложенной характеристикѣ покойнаго.

Ни по мѣсту своего служенія, отдаленному отъ Тобольска, ни по другимъ обстоятельствамъ, я не былъ въ числѣ лицъ, близко стоявшихъ къ преосвященному Варлааму, но отеческія милости его обильно были излиты на меня. Въ 1866 году я и родственникъ мой А. М. Шараповъ (нынѣ священникъ въ г. Тарѣ тобольской губ.),—тогда еще молодые офицеры Сибирскаго казачьяго войска,—по особенной склонности къ духовному званію, рѣшились принять санъ священства. Это намѣреніе наше, какъ небывалое въ Сибири, недовѣрчиво и не вполнѣ доброжелательно встрѣчено было большин-

ствомъ узнавшаго о томъ духовенства. Только незабвенные наши наставники и руководители, достопочтенные омскіе оо. протоіереи: С. Я. Знаменскій и А. И. Сулоцкій сочувственно отнеслись къ нашему намѣренію, и своими опытными совѣтами и наставленіями поддерживали насъ въ этомъ дѣлѣ. Вслѣдствіе письма нашего къ преосвященному Варлааму, архипастырь пригласилъ насъ, чрезъ помянутыхъ оо. протоіереевъ, въ Тобольскъ, для испытанія нашихъ познаній и способностей къ прохожденію желаемаго нами великаго сана. Не безъ трепета предстали мы предъ архипастыремъ, слухи о строгости котораго, давно уже ходившіе по епархіи, были извѣстны и намъ. Это было 27 января 1866 года утромъ, въ день пріѣзда нашего въ Тобольскъ. Но добрый владыка принялъ насъ чрезвычайно ласково, какъ любящій отецъ, и въ тотъ же день назначилъ экзаменъ. Экзаменъ этотъ былъ весьма подробный и, можно сказать, строгій, но обращеніе съ нами владыки было такое теплое, любвеобильное, что мы были рѣшительно удивлены и поражены этимъ, послѣ тѣхъ разсказовъ о суровости преосвященнаго, какихъ не мало наслушались раньше. По экзамену и по наведеннымъ затѣмъ о насъ официіальнымъ и не официіальнымъ справкамъ, мы были признаны достойными сана священства, и въ августѣ мѣсяцѣ того же года, уже Высочайше уволенные изъ военнаго званія, прибыли въ Тобольскъ для принятія рукоположенія. Архипастырь, по прежнему, съ любовію принявшій насъ, узнавъ, что мы остановились на квартирѣ не близко отъ архіерейскаго дома, помѣстилъ насъ къ себѣ, въ одну изъ келлій, на полное содержаніе отъ его дома, и, что всего важнѣе для насъ, въ продолженіи двухнедѣльнаго жительства нашего въ этотъ разъ въ Тобольскѣ, ежедневно, обыкновенно послѣ вечерни, часа по два бесѣдовалъ съ нами о важности священническаго служенія, о его трудностяхъ, отвѣтственности за него предъ Богомъ, и о тѣхъ неземныхъ утѣшеніяхъ, которыя ниспосылаются свыше внимательно и честно проходящимъ это святое служеніе. И какою любовію, какою отеческою ласкою и вмѣстѣ какимъ помазаніемъ отъ Св. Духа дышали эти святительскія бесѣды!.. Я до сихъ поръ безъ сердечнаго волненія не могу вспомнить объ этихъ незабвенныхъ для меня дняхъ. Вниманіе къ намъ преосвященнаго въ это время

простиралось до того, что онъ, чувствуя, что для насъ, только лишь снявшихъ офицерскіе эполеты, малѣйшая суровость обращенія могла показаться тяжкою,—ни разу не сказалъ намъ даже своего обычнаго *ты*, и, разговаривая съ нами, къ фамиліямъ нашимъ непремѣнно прибавлялъ: „господинъ". Мы понимали и дорого цѣнили эту деликатность почтеннаго старца. Зная, хотя и не отъ насъ, о томъ, что нѣкоторые изъ духовенства не особенно ласково приняли въ свою среду насъ—пришельцевъ, владыка, во все время пребыванія нашего въ Тобольскѣ, видимо старался выказать предъ духовенствомъ свое благоволеніе къ намъ, и не разъ, въ присутствіи духовныхъ, говорилъ о томъ, что онъ всегда съ радостію и любовію готовъ принимать въ духовное званіе свѣтскихъ людей, чтобы чрезъ это болѣе обобщить, сроднить, такъ сказать, сословія и мірянъ и духовныхъ.

Назначивъ насъ на одни изъ лучшихъ въ епархіи приходы, преосвященный и по отъѣздѣ нашемъ изъ Тобольска не упускалъ насъ изъ вида: всегда съ подробностями распрашивалъ о нашей жизни и службѣ лицъ, знавшихъ насъ, а при посѣщеніи своемъ нашихъ приходовъ съ особеннымъ вниманіемъ входилъ въ наше положеніе и относился къ намъ съ прежнею любовію. Всегда откровенно высказывали мы предъ нимъ, и лично и въ письмахъ, свои недоразумѣнія, нужды и непріятности, неизбѣжныя въ дѣлѣ новаго для насъ служенія, и всегда покойный архипастырь, съ замѣчательнымъ благодушіемъ давалъ намъ совѣты, наставленія, указанія и необходимую помощь. Тяжело великое и многотрудное священническое служеніе для всякаго, несущаго его, но для насъ, бывшихъ офицеровъ,—ни рожденіемъ, ни воспитаніемъ предварительно не подготовленныхъ къ перенесенію трудностей этого служенія,—оно, особенно вначалѣ, было во сто кратъ тяжелѣе, нежели для природныхъ духовныхъ, отъ колыбели и до выхода изъ учебнаго заведенія постепенно свыкающихся съ предстоящею имъ жизнію и служеніемъ. Безъ отеческихъ совѣтовъ и поддержки почившаго архипастыря неудобоносимо было бы для насъ принятое нами на себя святое иго. Изъ бесѣдъ и наставленій преосвященнаго Варлаама мы вынесли много, много практическихъ уроковъ, кото-

рые не разъ пригодились и, конечно, еще пригодятся намъ въ жизни.

Для меня особенно незабвенно то истинно отеческое участіе и вниманіе ко мнѣ добрѣйшаго архипастыря, когда меня постигло одно тяжелое въ жизни испытаніе, неожиданный крестъ, подъ тяжестью котораго я уже изнемогалъ и упалъ бы, если бъ не поддержалъ меня своею отеческою любовію и мудрыми совѣтами покойный преосвященный. Много бы еще могъ я сообщить случаевъ изъ моей жизни, свидѣтельствующихъ о чрезвычайной добротѣ души преосвященнаго Варлаама, но удерживаюсь, въ полной увѣренности, что сказаннаго въ этой статьѣ достаточно для того, чтобы составить вѣрное заключеніе о свѣтлой личности усопшаго архипастыря, не всѣми, къ сожалѣнію, понятаго при его жизни.

Нельзя не пожелать, чтобы лица, знавшія преосвященнаго Варлаама по архипастырскому служенію его въ кіевской, пензенской, архангельской и тобольской епархіяхъ, сообщили въ печати свои воспоминанія о немъ, и чрезъ это сохранили бы въ памяти потомства труды и заслуги покойнаго архіепископа.

Протоіерей **Михаилъ Путинцевъ.**

Іюль, 1876 года.
Г. Кульджа,
Туркестанской епархіи.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.И. Барсов

Спорные вопросы из первоначальной истории беспоповщины

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 693-711.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Спорные вопросы изъ первоначальной исторіи безпоповщины

(Отвѣтъ на статью [1]) г. профессора И. Ѳ. Нильскаго).

Въ своей замѣткѣ „объ изданіи въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей“, помѣщенной въ № 20 „Церковнаго Вѣстника“ за настоящій годъ, я позволилъ себѣ коснуться нѣкоторыхъ вопросовъ изъ первоначальной исторіи безпоповщины, затронутыхъ И. Ѳ. Нильскимъ (въ его изданіи: „*Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ*“) и рѣшенныхъ имъ иначе, нежели какъ слѣдовало бы ихъ рѣшить по моему крайнему разумѣнію. Въ письмѣ въ редакцію, напечатанномъ въ „Церковномъ же Вѣстникѣ“, нашъ почтенный расколовѣдъ не соглашается съ высказанными мною замѣчаніями и считаетъ себя обязаннымъ „признаться откровенно, что не ожидалъ отъ автора изслѣдованія о Денисовыхъ тѣхъ странныхъ рѣчей“, какія содержатся въ помянутой моей замѣткѣ.

Я, въ свою очередь, не понимаю, что можетъ быть страннаго въ томъ, что „уважаемый сослуживецъ“ Ивана Ѳедоровича, нѣкогда спеціально занимавшійся изученіемъ того вопроса (первоначальная исторія раскола въ Поморьѣ), котораго онъ коснулся въ своей книгѣ лишь отчасти, позволилъ себѣ имѣть объ этомъ предметѣ свои понятія, несогласныя съ его воззрѣніями. Разногласія въ области научныхъ изслѣдованій между людьми даже самыми близкими (напримѣръ между членами одной корпораціи, солидарными другъ съ другомъ въ служеніи одной общей научной цѣли) явленіе до того естественное и часто повторяющееся, что, по моему мнѣнію, никоимъ

[1]) «Церк. В.» № 39.

образомъ не можетъ приводить кого бы то ни было въ изумленіе; тѣмъ болѣе это нужно сказать относительно разногласій въ такой малоизслѣдованной области научныхъ знаній, какъ бытовая исторія раскола за первое время его существованія.

Считая своею обязанностію, согласно желанію моего уважаемаго сослуживца, отвѣчать на его статью, я займусь, единственно въ интересахъ научной истины, тѣми вопросами, въ рѣшеніи которыхъ я расхожусь съ нашимъ почтеннымъ расколовѣдомъ.

I.

Первый изъ такихъ вопросовъ — вопросъ о томъ, насколько цѣломудренна и нравственна была жизнь обитателей выговскихъ пустынь и лѣсовъ, отъ перваго появленія здѣсь раскола, до настоятельства въ выговскомъ монастырѣ Ивана Филипова, включительно. Г. Нильскій утверждаетъ, что выговцы „постоянно хранили *по возможности* цѣломудріе“. Я думаю и утверждаю, что они постоянно *по возможности* вели жизнь распутную и блудную. На чьей сторонѣ правда? Прежде чѣмъ приступить къ изложенію аргументовъ pro и contra, мнѣ кажется, необходимо установить точный смыслъ слова „*по возможности*“, на которое съ особенною силою налегаетъ г. Нильскій, которое употребляю также и я. Выговцы были, по словамъ г. Нильскаго, монахи, сознательно и добровольно дававшіе обѣтъ не только безбрачія, но и абсолютнаго цѣломудрія; для нихъ существовалъ законъ въ видѣ монастырскаго устава. А гдѣ существуетъ законъ, и притомъ законъ не внѣшнимъ образомъ навязанный, а органически выработанный самою общиною и добровольно принятый ея членами, какъ думаетъ г. Нильскій о монашествѣ выговцевъ, тамъ, мнѣ кажется, не должно быть и рѣчи о возможности или невозможности выполненія закона, какъ одномъ изъ условій, опредѣляющихъ мѣру нравственнаго достоинства исполнителей закона.

Иначе можетъ быть оправдано всякое нарушеніе закона и — нѣтъ болѣе преступленій и проступковъ. По общему ученію о правоспособности, которое народная мудрость прекрасно резюмировала

въ извѣстной пословицѣ: „взявшись за гужъ, не говори, что не дюжъ“)—всякій законъ, какъ положительный, такъ и нравственный, условнаго значенія имѣть не можетъ, и если мы допустимъ, что выговцы имѣли право соблюдать свои староотеческіе аскетическіе законы лишь по мѣрѣ какой-то возможности, то мы должны будемъ допустить для нихъ юридическое или по меньшей мѣрѣ нравственное право полнаго несоблюденія ими этихъ законовъ въ томъ, напримѣръ, случаѣ, когда мы признаемъ, что во времена Денисовыхъ насельники Даниловской обители представляли изъ себя не что иное, какъ массу здороваго, сытаго и празднаго люда, чуждаго не только благовоспитанности и образованія, но и какихъ бы то ни было высшихъ духовныхъ стремленій, способныхъ парализовать порывы грубой чувственности, неизбѣжно присущіе такому люду. — Когда существуетъ норма, обязательное правило, то условнымъ и случайнымъ, иначе — возможнымъ можетъ быть не осуществленіе этой нормы, а ея нарушеніе, и такимъ образомъ въ данномъ случаѣ можетъ быть вопросъ о возможности разврата у выговцевъ, а не о возможности для нихъ цѣломудрія. Существовалъ ли у выговцевъ въ разсматриваемый г. Нильскимъ на стр. 25—31 его сочиненія періодъ времени догматъ о безусловной обязательности дѣвства для этихъ пустынно-жителей или для всѣхъ вообще безпоповцевъ, это другой вопросъ, которымъ мы займемся ниже; теперь пока у насъ рѣчь о фактѣ, о дѣйствительности; г. Нильскій утверждаетъ, что выговцы не на словахъ только, а на дѣлѣ хранили цѣломудріе; а я думаю и утверждаю, что масса выговскаго населенія жила всегда такъ, какъ обыкновенно живутъ люди, никогда не дававшіе обѣтовъ цѣломудрія—*житейскимъ житіемъ живяху*, какъ выражается въ нѣсколько иномъ смыслѣ, въ какомъ я понимаю эту фразу — выговскій историографъ. Различіе жизни выговцевъ отъ обыкновеннаго „житейскаго житія“ могло состоять развѣ лишь въ томъ, что въ обыкновенной мірской жизни отношенія двухъ половъ регулируются брачнымъ институтомъ того или другаго вида, а въ выговскихъ лѣсахъ, по отсутствію у раскольниковъ брачнаго института и по другимъ условіямъ, описаннымъ г. Нильскимъ въ первой главѣ его сочиненія, отношенія двухъ половъ выражались неизбѣжно въ

формѣ безпорядочныхъ и случайныхъ встрѣчъ и сопряженій, и въ самомъ лучшемъ случаѣ въ формѣ постояннаго, но съ точки зрѣнія православно-церковной, тѣмъ не менѣе блуднаго сожительства двухъ субъектовъ различнаго пола. Одни изъ раскольниковъ видѣли въ этомъ грѣхъ и, постоянно согрѣшая, постоянно каялись, полагая извѣстное число поклоновъ, другіе и каяться не считали нужнымъ. До полнаго тождества съ позднѣйшей Ѳедосѣевщиной временъ Скачкова и Ковылина не доставало выговцамъ лишь того, чтобы постоянно содѣваемый ими блудъ, вмѣсто того, чтобы считаться грѣхомъ, былъ возведенъ въ принципъ, въ теорію и регламентированъ въ видѣ извѣстныхъ положеній: „не согрѣшишь — не покаешься, не покаешься—не спасешься“; „хоть семерыхъ дѣтей роди, только замужъ не ходи“; „не женатый—не женись, а женатый—разженись“; а до тождества съ хлыстовщиной всѣхъ временъ—того, чтобы оргія разврата была возведена въ религіозный культъ подъ именемъ любви Христовой. Въ выговскомъ „монастырѣ“ наказывался епитеміями развратъ открытый; но развратъ скрытый терпѣлся, оставался безнаказаннымъ по ихъ оригинальной теоріи: „тайно содѣянное, тайно и судится“, равняющейся изрѣченію: „не пойманный воръ—не воръ“. Можно, съ извѣстной точки зрѣнія, извинять распутство выговцевъ разными облегчающими ихъ вину обстоятельствами, можно даже оправдывать ихъ, доказывая что въ самомъ лучшемъ случаѣ здоровому, сытому и праздному люду, лишенному образованія и соединенной съ нимъ духовности стремленій, ничего не оставалось больше дѣлать, при отсутствіи у нихъ брачнаго института, какъ грѣшить и каяться, каяться и грѣшить; но отвергать самый фактъ всеобщаго распутства насельниковъ выговскихъ лѣсовъ и пустынь мы считаемъ, вопреки г. Нильскому, рѣшительно невозможнымъ, въ виду многочисленныхъ и неопровержимыхъ данныхъ, несомнѣнно о немъ свидѣтельствующихъ. Къ этимъ даннымъ мы теперь и переходимъ.

II.

Источники, изъ которыхъ извлекаются свѣдѣнія по настоящему предмету, двоякаго рода: одни православнаго происхожденія, дру-

гіе—раскольничьи. Рядъ первыхъ открывается донесеніями олонецкихъ властей о выговцахъ—изъ этихъ донесеній особенно важны: пудожское дѣло (Акт. ист. т. V, № 223) и судное дѣло о разореніи Палеостровскаго монастыря (А. ист. V, № 151, также Олон. губерн. вѣдом. 1849 г. №№ 1—14); затѣмъ слѣдуютъ сочиненія православныхъ историковъ и обличителей раскола,—митрополита тобольскаго Игнатія—посланія (въ Правосл. Собесѣдн.), „Розыскъ“ св. Димитрія Ростовскаго, „дополненіе“ Арсенія Мацієвича къ Ѳеофилактову „обличенію неправды раскольническія“, книга протоіерея Андрея Іоаннова; донесенія въ св. Синодъ миссіонера Неофита и основанные на немъ указы Св. Синода (отъ 7 іюля 1725 г. и отъ 2 августа 1727 г. въ Собран. постановл. по части раскола по вѣдомству Св. Синода изд. 1860 г. кн. 1-я стр. 141 и 196); наконецъ—донесенія о выговцахъ лицъ, жившихъ нѣкогда въ ихъ монастырѣ и затѣмъ обратившихся въ православіе—Халтурина, Круглаго, Григорія Яковлева. Къ раскольничьимъ источникамъ свѣдѣній по настоящему вопросу принадлежатъ: „Исторія Выговской пустыни“ Ивана Филипова, нѣкоторыя сочиненія Денисовыхъ и другихъ лицъ ихъ школы.

Свидѣтельства всѣхъ этихъ источниковъ о крайне развратной жизни выговцевъ такъ рѣшительны, и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда считались настолько компетентными и авторитетными, что не говоря уже о преосвященномъ авторѣ „исторіи русскаго раскола“, и самъ Щаповъ, извѣстный идеализаторъ раскола, такъ много сдѣлавшій для научно-историческаго изученія его, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ слѣдствіе непомѣрно-уважительнаго отношенія къ нему, пустившій въ оборотъ и нѣсколько сужденій о немъ крайне-парадоксальныхъ,—самъ Щаповъ не нашелся сказать что-либо въ опроверженіе этихъ свидѣтельствъ, и только сдѣлалъ попытку оправдать развратъ выговцевъ общимъ состояніемъ нравственности въ нашемъ простонародьѣ въ эпоху появленія раскола (Рус. раск. стар. стр. 177—184).

И. Ѳ. Нильскій, руководясь прекрасными, безспорно, побужденіями научнаго безпристрастія, въ своемъ описаніи жизни выговцевъ (Сем. жизнь, стр. 25—31 и слѣд.), первый рѣшительно отвергаетъ вышеупомянутый взглядъ на жизнь выговцевъ, столь твердо уста-

новившійся въ нашей противораскольничьей литературѣ, даетъ совершенно иную постановку вопросу о жизни выговцевъ, нежели какую этотъ вопросъ имѣлъ въ предшествовавшихъ его труду сочиненіяхъ о выговской пустыни, и дѣлаетъ совершенно иное освѣщеніе общеизвѣстнымъ фактамъ ихъ жизни. Останавливаясь на вышеупомянутомъ изъясненіи Щаповымъ разврата выговцевъ и совершенно справедливо признавая это объясненіе рѣшительно ошибочнымъ, онъ затѣмъ отрицаетъ самое существованіе распутства между обитателями выговкихъ лѣсовъ, пишетъ настоящую апологію ихъ. Онъ старается доказать, что какъ на первой порѣ появленія безпоповщины въ выговскихъ лѣсахъ, т. е. въ послѣдніе годы XVII столѣтія и первые XVIII-го, когда въ слѣдствіе гоненій на расколъ раскольники скрывались въ лѣсахъ и пустыняхъ, они „проводили жизнь строго дѣвственную“ („Ц. В.“ № 39, стр. 5) такъ и послѣ того, какъ гоненія прекратились и Денисовы основали свой монастырь, они „не на словахъ только, но и на самомъ дѣлѣ хранили по возможности цѣломудріе“ (Сем. жизнь, стр. 25 и 31); цѣломудріе это соблюдалось не только въ монастыряхъ, гдѣ даже во время молитвенныхъ собраній женщины были отдѣляемы отъ мужчинъ сначала завѣсою, а потомъ стѣною,—что по мнѣнію г. Нильскаго должно было самымъ рѣшительнымъ образомъ гарантировать цѣломудріе выговскихъ монаховъ и монахинь,—но также и въ скитахъ, гдѣ прежніе мужъ и жена жили какъ братъ съ сестрою, по мнѣнію г. Нильскаго, отнюдь не нарушая цѣломудрія (стр. 180). Первое обнаруженіе разврата между выговцами г. Нильскій замѣчаетъ не раньше, какъ въ послѣдніе годы управленія монастыремъ Семена Денисова, когда этотъ киновіархъ написалъ „слово о нравственности, направленное на всѣ роды ненравственности его киновіи“ и къ началу настоятельства Ивана Филипова, когда этотъ послѣдній отказывался разсказать (Сем. жизнь стр. 182) о развратѣ его киновіи—„срама ради“.

Чѣмъ же подтверждаетъ намъ изслѣдователь свой оригинальный взглядъ на жизнь выговцевъ? Всѣ свидѣтельства о жизни выговцевъ, содержащіяся въ исчисленныхъ выше православныхъ источникахъ, какъ противныя его взгляду, онъ или игнорируетъ, или

признаетъ недостовѣрными. Единственнымъ источникомъ свѣдѣній относительно степени нравственности выговцевъ служитъ для него „Исторія выговской пустыни“, которою онъ пользуется лишь настолько, насколько ея свидѣтельства отвѣчаютъ его взгляду, избѣгая тѣхъ показаній Ивана Филиппова, которыя выставляютъ жизнь выговцевъ въ неблагопріятномъ свѣтѣ.

Разсмотримъ какъ тѣ свидѣтельства, которыя нашъ ученый игнорируетъ, такъ и тѣ, которыя онъ признаетъ недостовѣрными. И во первыхъ посмотримъ, насколько строго—дѣвственна была жизнь выговцевъ до основанія монастыря Денисовыми, въ періодъ правительственныхъ гоненій на выговцевъ. Чтобы не ходить далеко, мы постараемся брать относящіеся къ дѣлу факты изъ разныхъ мѣстъ книги самого г. Нильскаго; это одна изъ ея особенностей, что въ другихъ мѣстахъ ея онъ самъ, неумышленно конечно, опровергаетъ то, что говоритъ о жизни выговцевъ на стр. 25—31.

1) Вотъ инокъ Корнилій (см. житіе его—гл. 7-я) разсказываетъ, какъ однажды ему случилось заночевать въ одной келліи вмѣстѣ съ одной „пустынницей“, какъ эта послѣдняя понуждала его на дѣло блудное и какъ онъ избѣжалъ грѣха лишь успѣвши убѣдить пустынницу, что „плотскія крѣпости не имать“. Г. Нильскій приводитъ этотъ разсказъ въ своей книгѣ, но, само собою разумѣется, не въ томъ мѣстѣ, гдѣ ему слѣдовало быть и гдѣ онъ былъ бы прекраснымъ опроверженіемъ раскрываемой имъ (стр. 25—31) мысли,—приводитъ какъ примѣръ выдумокъ въ какихъ упражнялись выговскіе аскеты (стр. 76). Доказательствъ невѣрности этого разсказа онъ не приводитъ никакихъ. Мы съ своей стороны рѣшительно не имѣемъ причинъ не вѣрить этому разсказу. Спрашивается: если цѣломудріе столь знаменитаго и авторитетнаго аскета подвергалось искушенію, то что же должны мы предположить о простыхъ смертныхъ, блуждавшихъ или осѣдло жившихъ въ однихъ мѣстахъ съ женщинами въ выговскихъ лѣсахъ? Замѣтимъ, что съ такимъ же недовѣріемъ относится г. Нильскій и къ другимъ подобнымъ разсказамъ раскольничьихъ писателей. Оригинальный критическій пріемъ: тамъ гдѣ раскольничій исторіографъ завѣдомо лжетъ, воспѣвая, по заданному Денисовыми тону, хвалебные дифирамбы небы-

валымъ добродѣтелямъ выговскихъ обитателей, прямо опровергаемые историческими документами (сличи, напримѣръ, разсказъ Ивана Филипова о самосожженіи Германа въ Палеостровскомъ монастырѣ— Ист. Выг. пуст. стр. 55—57—съ суднымъ дѣломъ о раззореніи Палеостровскаго монастыря—„Ол. Губ. Вѣд.“ 1842, № 1—14), нашъ авторъ вѣритъ ему безусловно; а гдѣ случайно и неумышленно, въ интимномъ разсказѣ, раскольничій писатель проговаривается относительно безобразій раскольничьяго быта—онъ, по мнѣнію г. Нильскаго, не достовѣренъ! Не гораздо ли естественнѣе предположить, что раскольникъ лжетъ, когда хвалитъ самого себя, нежели когда онъ разсказываетъ о самомъ себѣ нехорошія вещи? 2) Что касается того, на сколько страхъ существовавшихъ въ этотъ періодъ времени гоненій на раскольниковъ имѣлъ вліяніе на обузданіе плотскихъ вожделѣній выговскихъ аскетовъ, то на этотъ предметъ мы имѣемъ свидѣтельство исторіи выговской пустыни, приведенное и у г. Нильскаго (опять не въ томъ мѣстѣ, гдѣ ему быть слѣдовало) о томъ какъ однажды гонимые „сѣдяще въ запорѣ и къ смерти готовящеся (огненной) были не безъ искушенія и грѣха“, въ грѣхопаденіи были повинны. „Ахъ наше бѣдное житье, восклицаетъ выговскій исторіографъ: сѣдяще въ запорѣ, къ смерти готовящеся, а страсти плотскія и діаволъ ратуютъ... вси люди стали молодые, а жили въ одномъ мѣстѣ“ и пр. (см. Сем. жизнь 58—59). 3) Къ этому же времени относится весьма любопытный разсказъ палеостровскаго игумена Кирилла о своего рода умыканіи женъ, какимъ занимались выговскіе „аскеты“ и притомъ не простые скитальцы, а люди близкіе къ будущимъ киновіархамъ Выгорѣціи, каковъ былъ Емельянъ Повѣнецкій: выходя изъ лѣсовъ „великимъ скопомъ“, съ оружіемъ въ рукахъ они насиліемъ уводили женъ въ свои „воровскіе станы“ (см. Братья Денисовы, стр. 79). 4) Митрополитъ тобольскій Игнатій разсказываетъ о знаменитомъ діаконѣ Игнатіѣ, какъ этотъ „страстотерпецъ“, по выраженію Денисова, собралъ вокругъ себя множество мужей, женъ и дѣвицъ и по наружности сохраняя видъ строгаго подвижника, тайно заповѣдывалъ имъ безъ всякаго зазрѣнія жить блудно, говоря, что это не грѣхъ, а любовь“ (Игн. тобол. посл. III-е, гл. 29 и 30, сн. Макарія Ист. раск.

стр. 252). Объ этомъ разсказѣ также не упоминается въ книгѣ г. Нильскаго.

Относительно жизни выговцевъ со времени основанія монастыря приведемъ 1) свидѣтельства указа Св. Синода, основаннаго, по словамъ самого г. Нильскаго, на мнѣніи Ѳеофилакта Лопатинскаго, (указъ отъ 7 іюля 1725 года) о томъ, что выговцы живутъ „прелюбодѣйно безъ вѣнчанія; 2) подобное же свидѣтельство указа Св. Синода отъ 2 августа 1727 года, основаннаго на донесеніи Неофита, котораго г. Нильскій называетъ „свидѣтелемъ недостовѣрнымъ“ (Сем. жизнь, стр. 179, примѣчаніе). 3) Слова митрополита Арсенія Мацієвича о томъ, что выговцы „грѣхъ содомскій и грѣхъ свальный и дѣтоубійство, въ языцѣхъ на силу именуемыя, за грѣхъ не вмѣняли“, что они „повелѣвали жить въ свальномъ грѣхѣ“. Г. Нильскій считаетъ это показаніе Арсенія положительно недостовѣрнымъ, не давая, впрочемъ, себѣ труда подтвердить такой свой взглядъ какими-либо соображеніями. Между тѣмъ какъ изъ приведенныхъ уже свидѣтельствъ, такъ еще болѣе изъ слѣдующихъ за симъ, справедливость этихъ замѣчаній Арсенія открывается со всею несомнѣнностію. 4) Недостовѣрнымъ признаетъ г. Нильскій и разсказъ обратившагося изъ раскола Григорія Яковлева о томъ, что Андрей Денисовъ жилъ довольно весело и умеръ вслѣдствіе отравленія его одною изъ его любовницъ. Г. Нильскій утверждаетъ, что Андрей Денисовъ жилъ „жестокимъ житіемъ“ (Сем. жизнь стр. 29). Прежде всего замѣчу, что эта послѣдняя фраза, которою г. Нильскій характеризуетъ жизнь Андрея Денисова, въ исторіи выговской пустыни часто встрѣчается при разсказѣ о томъ или другомъ выговскомъ подвижникѣ, но, сколько мнѣ извѣстно, никогда — при разсказѣ о самомъ Денисовѣ. Основаніемъ взгляда г. Нильскаго на жизнь Денисова служитъ отзывъ о немъ Любопытнаго, который называетъ Андрея „мужемъ примѣрной добродѣтели“, тогда какъ Ковылина тотъ же Любопытный называетъ „любителемъ пышности и другой безнравственности по предмету удовлетворенія тѣла“. Г. Нильскій забываетъ, что Любопытный самъ былъ поморецъ и слѣдовательно имѣлъ всѣ побужденія относиться къ Ковылину иначе, чѣмъ къ Денисову, что Ковылинъ распутствовалъ открыто и для

всѣхъ завѣдомо, возвелъ блудъ въ теорію, тогда какъ Денисовъ проповѣдывалъ цѣломудріе и свое распутство тщательно маскировалъ, удаляясь „ради вящшаго безмолвія и тишины“ въ Лексинскій женскій монастырь, куда онъ одинъ изъ всѣхъ мущинъ, по уставу, имѣлъ право доступа и гдѣ для него устроена была особая келья. Изъ біографіи Денисова мы знаемъ, что эти отлучки „строгаго“ настоятеля „къ другопредѣльнымъ“ возбуждали не только подозрѣнія, но и ропотъ братій монастыря Богоявленскаго. Не даромъ Семенъ Денисовъ, сдѣлавшись настоятелемъ, сталъ посѣщать Лексинскій монастырь не иначе, какъ въ сопровожденіи монастырскихъ „стариковъ“. Что касается смерти Андрея, то одно или три „нощеденства“ мучился онъ „болію главною“, симптомы его болѣзни во всякомъ случаѣ, и въ описаніи Филиппова не менѣе, чѣмъ въ описаніи Яковлева, носятъ, по нашему мнѣнію, всѣ признаки отравленія. Во всякомъ случаѣ мы не видимъ основаній, почему разсказъ Филипова, прямо заинтересованнаго въ сокрытіи этого скандала, должно считать болѣе достовѣрнымъ, чѣмъ разсказъ Яковлева. 5) Что касается показаній Круглаго о распутной жизни выговскихъ „скитянъ“, то г. Нильскій вывелъ изъ нихъ заключеніе даже о цѣломудріи ихъ! „Въ указанныхъ скитахъ, говоритъ онъ, новорожденныхъ младенцевъ, по словамъ Круглаго, не было; *слѣдовательно* (?) означенные раскольники жили съ своими женами хотя и единокелейно, однакоже цѣломудренно“ (Сем. жизнь, стр. 180). Не говоря уже о томъ, что отсутствіе дѣтей у сожительствующихъ мужчины и женщины отнюдь не можетъ служить доказательствомъ ихъ цѣломудрія, самъ же г. Нильскій черезъ двѣ страницы послѣ этого своего замѣчанія передаетъ со словъ выговскаго исторіографа, какъ одинъ раскольникъ по неудовольствію на тѣхъ скитянъ, о которыхъ давалъ свои показанія Круглый, „жившихъ безчинно съ невѣнчанными дѣвками“, описалъ, „сколько въ коемъ скиту робятъ родилось у дѣвокъ, и кто прижилъ“; а другой разъ сами дѣвки били челомъ въ правительственную коммисію, производившую въ то время розыски на Выгѣ, на тѣхъ, которые имъ „робятъ прижили и не кормятъ ихъ дѣтей“ (см. Ист. Выг. пуст. стр. 436, 456 и 462). 6) Послѣ этого насъ уже не изумляетъ разсужденіе г. Ниль-

скаго, по поводу замѣчаній св. Димитрія Ростовскаго о Стефановщинѣ. Св. Димитрій разсказываетъ, что эти сектанты живутъ не въ законномъ супружествѣ, а въ беззаконіи блудномъ, причемъ „сами отцы и матери велятъ дѣтямъ своимъ безъ вѣнчанія съ кѣмъ хотятъ жити". Г. Нильскій находитъ эти слова „не настолько опредѣлительными, чтобы нельзя было сомнѣваться въ нихъ" (?), „нечуждыми преувеличенія и прикрасъ", и во всемъ извѣстіи іеромонаха Макарія, передаваемомъ въ настоящемъ мѣстѣ „Розыска"—нерѣшительность и даже противорѣчіе! „Въ томъ толкѣ, говоритъ Макарій, бракъ блудомъ нарицаютъ, сами же зовутся дѣвственники и живутъ купно съ женскимъ поломъ, и блудствуютъ, ниже ставятъ себѣ въ грѣхъ блуда, но въ любовь. Обаче таятся, якобы дѣвственно живутъ. Но самое тѣхъ съ женами въ единыхъ кельяхъ пребываніе обличаетъ ихъ. Какъ бо можетъ сѣно со огнемъ вмѣстити"? Г. Нильскій думаетъ, что сравненіе здѣсь употреблено неудачно, что сѣну дѣйствительно нельзя не загорѣться отъ огня; но въ сферѣ нравственной—единокелейное пребываніе мужчины съ женщиной отнюдь невсегда производитъ „пожаръ". Не такъ разсуждалъ болѣе близко знакомый съ этимъ единокелейнымъ пребываніемъ Андрей Денисовъ. Въ надгробномъ словѣ Петру Прокопьеву, разсказывая о своихъ настоятельскихъ трудахъ, онъ главную ихъ тягость поставлялъ именно въ томъ, что ему предстояло „сѣно со огнемъ раздѣлити" (Бр. Денисовы стр. 72). 7) Наконецъ г. Нильскій самъ приводитъ (но опять въ другомъ мѣстѣ своей книги, а не тамъ, гдѣ онъ изображаетъ жизнь выговцевъ, доказывая, что они по возможности сохраняли цѣломудріе) слова Андрея Іоаннова о распутствѣ скитянъ и въ своемъ отвѣтѣ на мою замѣтку укоряетъ меня за то, что я не обратилъ на эти слова вниманія. „Что касается жизни Выговцевъ послѣ того, какъ Петръ I даровалъ имъ свободу по старопечатнымъ книгамъ службу отправляти, то вотъ что говорится у меня на стр. 102—103. Посвидѣтельству Іоаннова *съ начала* многіе послушники отходили молиться въ лѣсъ, гдѣ и подѣлали уединенныя келіи; но со временемъ уединеніе имъ наскучило, и они безъ келейницъ жить не могли. Послушницы приносили подвижникамъ на первый разъ одно

только нужное, а потомъ начали приносить и отъ чрева своего пустынные плоды". Читатель видитъ, что во 1-хъ въ свидѣтельствѣ Іоаннова рѣчь идетъ о *первыхъ* временахъ раскола въ Поморьѣ, слѣдовательно не о томъ времени, когда Петръ даровалъ Даниловскому монастырю право отправлять Богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ; въ 2-хъ рѣчь здѣсь идетъ о скитахъ, а не о монастырѣ, о которомъ говорится у г. Нильскаго на стр. 25—31. Неужели г. Нильскій не знаетъ, что монастырь Выговскій, о которомъ онъ говоритъ на стр. 25—31, и скиты, о которыхъ говорится у Іоаннова,—двѣ вещи различныя? И во всякомъ случаѣ это свидѣтельство подобно другимъ вышеприведеннымъ говоритъ въ пользу моей, а не его мысли.

Всего сказаннаго мною, полагаю, достаточно для того, чтобы читатель самъ могъ рѣшить, кто изъ насъ правъ во взглядѣ на жизнь выговцевъ: я или мой уважаемый противникъ. Знать всѣ приведенныя выше свидѣтельства (а я не смѣю думать, чтобы такой знатокъ раскола, какъ г. Нильскій, не зналъ ихъ) и игнорировать ихъ, или же безъ всякихъ доказательствъ отвергать ихъ достовѣрность—что это такое?

Желая оправдать свой промахъ, въ своемъ письмѣ г. Нильскій утверждаетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ своей книги онъ не сказалъ о жизни выговцевъ ничего новаго. Дѣйствительно, если хотите—„исторія выговской пустыни" была издана г. Кожанчиковымъ за нѣсколько лѣтъ до сочиненія нашего расколовѣда, и всякій грамотный могъ читать въ ней тѣ факты, изъ которыхъ лишь нѣкоторые приводитъ въ своей книгѣ г. Нильскій. А Щаповъ и преосв. Макарій читали туже исторію въ рукописи и воспользовались твореніемъ Ивана Филипова для научно-историческихъ и полемическихъ цѣлей въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ нашъ расколовѣдъ. Но никому никогда не приходило на мысль сдѣлать изъ этого изученія исторіи выговской пустыни то употребленіе, какое дѣлаетъ изъ него г. Нильскій. Никому никогда не приходило въ голову вполнѣ вѣрить росказнямъ выговскаго настоятеля о непомѣрномъ благонравіи выговцевъ: всякій понималъ, что, еслибы даже Филиповъ писалъ свою исторію не въ эпоху правительственныхъ разслѣдованій о жизни выговцевъ, ему ни

въ какомъ случаѣ не подобало говорить что-либо нехорошее про свой монастырь, развѣ то, чего никакъ нельзя было утаить. Преосв. Макарій, такимъ образомъ, изъ всѣхъ разсказовъ Филипова находитъ достовѣрнымъ лишь свидѣтельство его о томъ, что въ выговской пустыни „грѣхи и беззаконія умножились до того, что и говорить о нихъ невозможно, срама ради“ (Ист. раск. стр. 264). Правда у него описывается также и устройство Даниловскаго монастыря, говорится о пресловутыхъ завѣсѣ и стѣнѣ, отдѣлявшихъ мужчинъ отъ женщинъ во время молитвенныхъ собраній; но ни ему, никому другому не приходило въ голову видѣть въ этой завѣсѣ или стѣнѣ, равно какъ въ разныхъ благочестивыхъ сентенціяхъ и правилахъ, какія изрекалъ Даніилъ Викуличъ съ своими помощниками, несомнѣнную гарантію дѣйствительной строго-дѣвственной жизни выговцевъ, какъ это дѣлаетъ г. Нильскій (стр. 25—31). Преосв. Макарій прямо замѣчаетъ, что эти мѣры „какъ естественно было ожидать, не могли воспрепятствовать *усиленію распутства* не смотря на увѣщанія настоятелей“ (Ист. раск. стр. 257). За всѣмъ тѣмъ г. Нильскій утверждаетъ, что у него о жизни выговцевъ говорится тоже самое, что и у преосв. Макарія и у меня въ монографіи о Денисовыхъ. Онъ приводитъ изъ исторіи раскола преосв. Макарія фразу, которою въ этомъ сочиненіи заканчивается глава о выговцахъ, и одну же фразу изъ своего сочиненія (отнюдь не изъ того мѣста, гдѣ находится тенденціозное описаніе жизни выговцевъ—не со стр. 25—31, а со стр. 182); но даже въ томъ видѣ, въ какомъ эти фразы приведены г. Нильскимъ въ его сочиненіи, онѣ говорятъ противъ него. У преосв. Макарія говорится: „каковы были жизнь и дѣла выговцевъ *(вообще)*, для показанія этого достаточно привести свидѣтельство одного изъ настоятелей ихъ, писавшаго въ 1744 году: у насъ умножишася грѣхи и беззаконія, ихъ же и писати невозможно, срама ради“ (стр. 264). У г. Нильскаго читаемъ (стр. 182): „*въ то время, какъ Алексѣевъ началъ проповѣдывать* свое ученіе о необходимости брачной жизни, и между поморцами *стали появляться* соблазнительные безпорядки, какъ засвидѣтельствовали о томъ Семенъ Денисовъ и Иванъ Филиповъ“,—то есть: преосв. Макарій приведенною имъ выдержкою характеризуетъ всю жизнь выговцевъ

вообще, за все время существованія выговской пустыни отъ самаго ея начала; тогда какъ г. Нильскій находитъ, что соблазнительные *безпорядки* (не развратъ) *стали* лишь *появляться* у выговцевъ не раньше, какъ въ то время, какъ Алексѣевъ сталъ проповѣдывать необходимость брачной жизни! Читатель видитъ, что г. Нильскій и на стр. 182 вѣренъ своимъ взглядамъ, изложеннымъ на стр. 25—31, и что искомаго имъ тождества его сужденій со взглядами преосв. Макарія отнюдь не имѣется!—Напрасно также г. Нильскій ссылается на то, что по словамъ самого пр. Макарія настоятели учили жить дѣвственно и что только современемъ они стали снисходительнѣе въ этомъ отношеніи. Чему *учили* настоятели, это другой вопросъ: у насъ здѣсь рѣчь о томъ, какова была дѣйствительная жизнь выговцевъ.

III.

Г. Нильскому представляется „рѣшительно необъяснимою попытка моя доказать мысль, что инокъ Корнилій не проповѣдывалъ обязательнаго безбрачія“. Спѣшу разрѣшить недоумѣніе почтеннаго расколовѣда. Въ виду всѣхъ вышеизложенныхъ фактовъ и соображеній, естественно возникаетъ вопросъ: существовало-ли въ безпоповщинскомъ расколѣ ученіе объ обязательномъ безбрачіи, какъ *догматъ* или, говоря словами г. Нильскаго, какъ общій законъ? Г. Нильскій утверждаетъ, что этотъ „общій законъ“ проповѣдывалъ будто-бы инокъ Корнилій. Я думаю, что ученіе о безбрачіи явилось въ безпоповщинѣ не раньше Денисовыхъ, которые, прибавлю, проповѣдывали это ученіе какъ свое личное pium desiderium, которое было многими оспориваемо изъ среды самихъ выговцевъ, напримѣръ М. И. Вышатинымъ (см. Сем. жизнь стр. 118), который прямо говорилъ выговскимъ настоятелямъ: „я де вамъ не товарищъ буду на судѣ Божіемъ, въ томъ, яко браки затвористе“. Мало того: самъ Андрей Денисовъ высказывался по этому предмету то такъ, то иначе. Въ доказательство этого укажу на свидѣтельство автора книги о тайнѣ брака, приведенное мною въ изслѣдованіи о Денисовыхъ (стр. 91—92). Аскетическая проповѣдь Денисовыхъ относилась собственно къ людямъ, находившимся въ районѣ ихъ непосредственной

настоятельской власти и значенія обязательнаго для всѣхъ раскольниковъ общаго закона не имѣла. Не говоря уже о жителяхъ той мѣстности, изъ которой пріѣзжалъ на Выгъ Алексѣевъ, которые, какъ видно изъ упомянутаго разсказа автора книги „о тайнѣ брака“, позволяли себѣ крайне раціоналистически относиться къ ученію поморскихъ „отцовъ“, въ слѣдствіе чего самъ Денисовъ мѣстному духовнику Нифонту долженъ былъ дать приказъ иной, чѣмъ какой имъ былъ изданъ для выговцевъ (разрѣшеніе сожительства мужчины съ женщиной безъ церковнаго вѣнчанія и какихъ бы то ни было молитвословій), жители *суземка*, а также и *скитовъ* не знали ученія о безбрачіи (Кстати замѣчу, что г. Нильскій смѣшиваетъ—Сем. жизнь, стр. 28—суземскихъ жителей съ скитянами: *скиты*—это раскольническія поселенія въ выговскихъ лѣсахъ, образовавшіяся внѣ правительственнаго надзора, и въ слѣдствіе этого привлекавшія на себя постоянно розыски и преслѣдованія; *суземокъ* — это деревни, сосѣднія къ выговскимъ лѣсамъ, входившія въ составъ волостей и подлежавшія обычному непосредственному надзору правительства). Снисходительный и изворотливый выговскій киновіархъ, снисходя къ немощи этого „жестоковыйнаго и развращеннаго“ народа, самъ ѣздилъ сюда заключать браки, какъ это видно изъ указа св. синода отъ 2 августа 1727 (Собран. постан. по части раскола по вѣд. св. Син. кн. 1, стр. 196). Г. Нильскій (Сем. жизнь стр. 179) находитъ недостовѣрнымъ это свидѣтельство синодальнаго указа, находя въ немъ противорѣчіе словамъ указа отъ 7 іюля 1725 г., въ которомъ говорится, что выговцы „живутъ прелюбодѣйно безъ вѣнчанія“. Мы противорѣчія этого между двумя указами не найдемъ, если обратимъ вниманіе на то, что въ первомъ изъ нихъ говорится о вѣнчаніи въ смыслѣ раскольническомъ — „свадьбы вѣнчаютъ“ — т. е. пораскольнически вѣнчаютъ, а во второмъ говорится о вѣнчаніи въ смыслѣ православномъ: „живутъ прелюбодѣйно безъ вѣнчанія“ т. е. православнаго. Мы надѣемся, что г. Нильскій согласится съ такимъ нашимъ толкованіемъ, коль скоро припомнитъ то, что разсказываетъ относительно разсужденій Денисова о бракѣ Алексѣевъ со словъ духовника Нифонта (см. Сем. жизнь стр. 118—119). Мы даже думаемъ, что слова протопопа Аввакума: „аще

кто не имать iереевъ, да живутъ просто“ (см. житiе его, изд. Кожанч. стр. 14) имѣютъ смыслъ, прямо противоположный тому, какой усвояетъ имъ г. Нильскiй (стр. 36): т. е. содержатъ въ себѣ не запрещенiе, а разрѣшенiе сожительства мужчины съ женщиной помимо вѣнчанiя и какихъ бы то ни было видовъ молитвеннаго благословенiя.

Если я не допускаю, что во время Денисовыхъ безбрачiе было для безпоповцевъ общеобязательнымъ *закономъ*, то, конечно, тѣмъ менѣе могу допустить, чтобы этотъ „общiй законъ“ проповѣдывалъ инокъ Корнилiй. Несомнѣннымъ доказательствомъ моего мнѣнiя служитъ свидѣтельство житiя Корнилiева (Пахомiевой редакцiи), по которому Корнилiй предсказывалъ, что по времени, по минованiи временныхъ тяжелыхъ обстоятельствъ, въ выговскихъ лѣсахъ раскольники будутъ жить „съ мамушками и съ дѣтушками, съ коровушками и съ люлечками“. Былъ-ли Корнилiй пророкомъ или нѣтъ (г. Нильскiй полагаетъ, что я считаю Корнилiя за пророка!)—дѣло въ томъ, что предсказанiе его исполнилось: извѣстно, что скитяне, никакъ не хотѣли подчиниться монастырю, и зависѣли отъ него лишь въ „богомоленiи“, именно потому, что жили вполнѣ „житейскимъ житiемъ“, т. е. тою жизнiю, какою отчасти жили всѣ выговцы безъ исключенiя, до основанiя монастыря, т. е. правильными семейными группами, съ мамушками и дѣтушками, коровушками и люлечками. Основателемъ и главою этого особо-скитскаго житiя былъ не кто иной, какъ именно инокъ Корнилiй (подробнѣе объ этомъ см. Бр. Денисовы, стр. 63—64). Изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ протоiерея Iоаннова и исторiи выговской пустыни мы видимъ, что нѣкоторый родъ семейственной жизни, съ православной точки зрѣнiя конечно неправильной, существовалъ въ скитахъ невозбранно со стороны выговскихъ настоятелей, существовалъ по идеѣ Корнилiя и былъ завѣдуемъ имъ при его жизни.

Г. Нильскiй *спрашиваетъ*, „какимъ образомъ иноку Корнилiю можно приписывать начало семейственной жизни на Выгѣ, когда по словамъ его жизнеописателя, онъ поучалъ приходившихъ къ нему дѣвственное и цѣломудренное, безженное житiе проходити“. На нашъ взглядъ дѣло объясняется очень просто. Эти, записанныя жизнеописателемъ, поученiя Корнилiя доказываютъ лишь то, что будучи самъ

строгимъ аскетомъ, онъ *рекомендовалъ* всѣмъ обитателямъ выговскихъ лѣсовъ свой образъ жизни какъ относительно—лучшій, совершеннѣйшій, особенно въ виду тѣхъ обстоятельствъ, въ какихъ находились на первыхъ порахъ обитатели выговскихъ лѣсовъ. И только. До проповѣди общеобязательнаго безбрачія, въ видѣ общаго закона для всѣхъ раскольниковъ, отъ этихъ аскетическихъ поученій еще слишкомъ далеко. Повторяю: это не *догматическое ученіе* Корнилія, а частный *совѣтъ*, обращаемый, по временамъ, къ частнымъ лицамъ, въ виду временныхъ обстоятельствъ. Обѣщаніе Корнилія, или, если угодно, пророченіе, о томъ, что *современемъ*, т. е. по мнованіи неблагопріятныхъ условій, выговцы заживутъ, если имъ того захочется, съ мамушками и дѣтушками, не оставляетъ въ этомъ ни малѣйшаго сомнѣнія, ясно показывая, что Корнилій былъ старецъ настолько мудрый, что рекомендуя свой личный образъ жизни, какъ совершеннѣйшій для могущихъ его понести и болѣе удобный по обстоятельствамъ времени, чуждъ былъ исключительности и ригоризма, не чуждъ былъ чувства семейственности и пониманія того значенія, какое имѣетъ семейная жизнь для русскаго простолюдина. Того смысла, какой находитъ въ этомъ пророченіи Корнилія г. Нильскій, оно отнюдь не имѣетъ уже потому, что насколько дѣло касалось не скитовъ, ему подвѣдомственныхъ, устроившихся по его идеѣ, а выговскаго общежительства, Корнилій прямо совѣтовалъ Денисовымъ съ ихъ сожителями чистоту тѣлесную хранити, дѣвственное и безженное житіе проходити: на то—де *у васъ* монастырь. А что это такъ, доказательствомъ служитъ то обстоятельство, что самъ Денисовъ, какъ мы видѣли, проповѣдывалъ безбрачіе лишь для пустынножителей-монаховъ.

Г. Нильскій предполагаетъ, что я не читалъ его книги далѣе 79 страницы, ни его рецензіи на книгу Максимова, ни самой книги Максимова, и наконецъ, что я забылъ даже то, что самъ писалъ. Изъ настоящаго моего отвѣта читатель самъ усмотритъ, что я читалъ и что не читалъ, и вообще много-ли смыслю въ исторіи раскола, которымъ, впрочемъ, давно уже пересталъ заниматься, имѣя въ настоящее время совсѣмъ другую профессію. На замѣчаніе, будто я забываю то, что самъ писалъ и противорѣчу самъ себѣ, отвѣчу,

что хотя я и не имѣю привычки поступаться своими убѣжденіями, но не счелъ бы постыднымъ измѣнить свои воззрѣнія на тотъ или другой частный научный вопросъ, если бы онѣ оказались устарѣлыми и вообще если бы видѣлъ къ тому достаточныя побужденія, чего въ настоящемъ случаѣ, впрочемъ, не оказывается. Правда, въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія я замѣтилъ, что „дѣвственное житіе было обязательно (т. е. по уставамъ выговскаго монастыря) для всякаго поморца“, но въ тоже время, приведя описаніе жизни въ выговскомъ монастырѣ изъ исторіи выговской пустыни, я прибавилъ слѣдующее: „Понятно, что въ этомъ отрывкѣ, продиктованномъ энтузіазмомъ, любовію къ своему кровному, родному, дѣло преувеличено, что здѣсь болѣе личной благонамѣренности автора, нежели дѣйствительной подвижнической святости. Уже одно то, что Андрею *нужно* было въ 1719 г. *доказывать* своей братіи, что ихъ община—монастырь, свидѣтельствуетъ, что были люди, которые въ ихъ общежительствѣ видѣли слишкомъ мало монашескаго, или—что братія монастыря такъ вели себя, что какъ будто забыли, что живутъ въ монастырѣ. Такъ какъ поступленіе въ монастырь проистекало не изъ свободнаго сознанія потребности уединенія для богомыслія, не изъ дѣйствительной склонности къ аскетическимъ подвигамъ, а происходило или вслѣдствіе желанія укрыться отъ преслѣдованій или изъ слѣпаго энтузіазма, такъ какъ, далѣе, это были все люди, привыкшіе къ семейному образу жизни, къ занятіямъ сельско-хозяйственнымъ, и по степени своего духовнаго развитія мало способные къ созерцательности, къ тому, что составляетъ сущность монашеской жизни, то, очевидно, совершенно естественно было ожидать, что они не будутъ имѣть понятія о существѣ монашеской жизни, и не будутъ въ состояніи выполнять монашескіе уставы“. Эта выписка можетъ убѣдить г. Нильскаго, что рѣшительно нѣтъ противорѣчія между тѣмъ, что я писалъ когда-то, и тѣмъ что говорю теперь. — Что касается сочиненій самого г. Нильскаго, то очень можетъ быть, что я читалъ ихъ не съ тѣмъ вниманіемъ какого желалъ бы г. Нильскій. Не читалъ я и его рецензіи на книгу Максимова, но, просмотрѣвъ ее теперь, нахожу, что ее и не

зачѣмъ было читать: для рѣшенія настоящаго спорнаго вопроса она рѣшительно ничего не даетъ.

Наконецъ г. Нильскій спрашиваетъ меня, зачѣмъ я совѣтую ему сличать по началамъ исторической критики одни съ другими разнохарактерные матеріалы, съ массой которыхъ приходится имѣть постоянно дѣло нашему почтенному расколовѣду. Отвѣчать на этотъ запросъ послѣ всего того, что сказано и разсказано мною выше, едва-ли нужно. А если нужно, то скажу: для того, чтобы разграничить и отличить чистую научную истину отъ сенсаціонныхъ примѣсей и тенденціозныхъ наростовъ, отъ фальсификацій и лжи, которыми раскольничьи сочиненія страдаютъ едва-ли не болѣе, чѣмъ какой-либо иной родъ литературы.

Н. Барсовъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Еще несколько слов к вопросу об издании в свет раскольничьих рукописей

Опубликовано:
Христианское чтение. 1876. № 11-12. С. 712-724.

Издательство СПбПДА
Санкт-Петербург
2010

Еще нѣсколько словъ къ вопросу объ изданіи въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей

(Письмо въ редакцію).

„Письмо“ наше „въ редакцію“, въ которомъ мы высказали нѣкоторыя „недоумѣнія“ по поводу замѣтки г. Барсова о „новой книгѣ“ о. Твердынскаго (Церк. Вѣстн. № 4) и которое редакція соблаговолила напечатать въ 10 № Церковнаго Вѣстника, вызвало уважаемаго профессора на „объясненіе“, которое въ свою очередь редакція помѣстила въ 20 № того же журнала. Судя по тому, что почтенная редакція, по ея собственнымъ словамъ (Церк. Вѣстн. № 4, стр. 8), печатаетъ на страницахъ своего изданія только тѣ возраженія противъ мнѣній ея сотрудниковъ, отъ которыхъ ожидается „большее разъясненіе того или другаго вопроса“, мы предполагали, что, по закону равномѣрности, и печатаемыя редакціею „объясненія“ ея сотрудниковъ на сдѣланныя имъ состороны возраженія будутъ преслѣдовать туже цѣль, т. е. большее разъясненіе возбужденнаго вопроса. Прочитавъ однакоже объясненіе г. Барсова подъ заглавіемъ: „нѣсколько словъ объ изданіи въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей“, мы убѣдились, что предположеніе наше было неосновательно. Суть нашихъ „недоумѣній“, вызванныхъ замѣткою г. Барсова о книгѣ о. Твердынскаго, заключалась въ указаніи того, что сдѣланный почтеннымъ профессоромъ перечень произведеній „наличной противораскольнической литературы“ не полонъ и отчасти даже неправиленъ въ томъ отношеніи, что г. Барсовъ по-

ставилъ, такъ сказать, на одну доску изданія по расколу неравныя по достоинству и, указавъ, какъ на пособіе для православной полемики противъ раскола, на обличительныя сочиненія невысокой пробы, не упомянулъ даже о другихъ, болѣе солидныхъ и безспорно пригодныхъ для пастырскихъ собесѣдованій съ заблуждающими, произведеніяхъ православныхъ писателей по расколу. Что мы вѣрно опредѣлили содержаніе нашего „письма“, въ этомъ читатель легко можетъ убѣдиться изъ слѣдующихъ словъ самой редакціи, которыми она какъ бы оправдывала появленіе на страницахъ „Церковнаго Вѣстника“ нашего „полемическаго письма“, направленнаго противъ мнѣній одного изъ сотрудниковъ академическаго журнала: „въ сущности письмо Z не столько возраженіе г. рецензенту (т. е. г. Барсову), сколько дополненіе къ рецензіи... Оба они согласно утверждаютъ, что въ настоящее время нужна раціональная полемика противъ раскола и что новая книга Твердынскаго—трудъ почтенный, удовлетворяющій этой нуждѣ... Но г. Z находитъ неполнымъ сдѣланное г. Барсовымъ перечисленіе произведеній противораскольнической литературы—и полемической и исторической, и дополняетъ оное указаніемъ на опущенныя сочиненія“ [1]). Если же такова, по признанію самой редакціи, сущность нашего „письма“, то очевидно, что г. Барсову, если онъ находилъ почему-либо нужнымъ отвѣчать на него, слѣдовало—или объяснить, почему сдѣланный имъ перечень сочиненій наличной противораскольнической литературы не полонъ, или доказать, что наше признаніе этого перечня неполнымъ и даже невѣрнымъ — несправедли-

---

[1]) Полнота и неполнота — вещи относительныя. Напримѣръ и Ваше, г. Z, указаніе на опущенныя г. Барсовымъ противораскольническія сочиненія *неполно*, потому что Вы не соблаговолили, по неизвѣстнымъ причинамъ, указать при этомъ перечисленіи на сочиненія извѣстнѣйшаго знатока и обличителя раскола, профессора нашей академіи И. Ѳ. Нильскаго: «*Объ Антихристѣ*» и «*Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ*», и на множество противораскольническихъ его статей въ журналѣ «Хр. Чт.»; Вы, г. Z, ничего не сказали также о литературныхъ трудахъ другаго тоже знаменитаго современнаго знатока раскола, профессора московской дух. академіи, Н. И. Субботина,—трудахъ, предшествовавшихъ труду изданія имъ «Братскаго Слова».—*Ред.*

во [1]). Между тѣмъ въ отвѣтѣ почтеннаго профессора мы не нашли ни того, ни другаго, а встрѣтили разъясненіе совершенно новаго вопроса объ изданіи въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей. Понять причину, заставившую г. Барсова уклониться отъ объясненія, почему онъ сдѣлалъ неполный перечень произведеній противораскольнической литературы, мы отчасти можемъ. Почтенная редакція „Церковнаго Вѣстника“ сама взяла на себя этотъ трудъ, заявивъ въ примѣчаніи къ нашему „письму“, что „въ коротенькой библіографической замѣткѣ было бы неудобно перечислять даже наиболѣе значительныя противораскольническія сочиненія“ и что г. Барсовъ, „не вредя цѣли своей рецензіи, могъ бы уволить себя даже отъ перечисленія и тѣхъ журналовъ и книгъ, которыя онъ перечислилъ“. Вполнѣ соглашаясь съ уважаемой редакціей, не можемъ не прибавить только одного: если г. Барсовъ, имѣя полную возможность и почти даже обязанность уволить себя отъ перечисленія сочиненій наличной противораскольнической литературы, взялся однакоже за этотъ трудъ, онъ, по нашему мнѣнію, долженъ былъ исполнить его не такъ, какъ сдѣлалъ это. „Почтенный нашъ рецензентъ—не спеціалистъ по расколовѣдію“, продолжаетъ уважаемая редакція. Но если этимъ замѣчаніемъ редакціи можно вполнѣ объяснить неполноту и отчасти даже неправильность сдѣланнаго г. Барсовымъ перечисленія произведеній противораскольнической литературы, то все же оно нимало не объясняетъ того, почему почтенный профессоръ въ своемъ отвѣтѣ на наше „письмо“ рѣшился разъяснять совершенно новый вопросъ объ изданіи въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей, котораго мы и не касались [2]) въ своемъ „письмѣ“.

---

[1]) А если г. Барсовъ находилъ Ваше, т. Z, «*признаніе справедливымъ*», а свой перечень на самомъ дѣлѣ «*неполнымъ*»: тогда ему конечно оставалось только своимъ молчаніемъ (tacito modo) заявить свое согласіе съ этими Вашими замѣчаніями, тѣмъ болѣе, что редакція за него, уже высказала Вамъ печатно благодарность за Ваши дополненія.—*Ред.*

[2]) И въ первомъ и во второмъ письмахъ «*коснулись*», хотя и мимоходомъ (См. «Церк. Вѣстн.» № 10, стран. 5, строки сверху 21—24; «Христ. Чт.» 1876 г. ч. I, стр. 821). Послѣдняя мимоходная замѣтка особенно выразительна. Вотъ она:

Правда, уважаемый учоный увѣряетъ читателей „Церковнаго Вѣстника“, что будто бы „г. Z никакъ не хочетъ согласиться съ тѣмъ его мнѣніемъ, что изданія“ по расколу г. Кожанчикова „могутъ быть пособіемъ для науки о расколѣ и для православной полемики противъ раскола, и думаетъ, что эти изданія ни для чего болѣе не годятся, какъ только для того, чтобы быть въ рукахъ хитрыхъ расколоучителей лишь средствомъ къ распространенію раскола“, но увѣряетъ несправедливо. Относительно того мнѣнія почтеннаго профессора, что изданія г. Кожанчикова могутъ быть пособіемъ *для науки* о расколѣ, мы не могли выражать ни согласія, ни несогласія своего, такъ какъ объ этомъ предметѣ г. Барсовъ въ своей замѣткѣ о книгѣ о. Твердынскаго не говорилъ ни слова и указывалъ на „массу историческихъ матеріаловъ, изданныхъ г. Кожанчиковымъ“, только какъ на „пособіе для православной полемики [1]) противъ раскола“; а изъ того обстоятельства, что въ своемъ „письмѣ“ мы поцитовали [2]) помѣщенную въ „Христіанскомъ

«Такимъ образомъ масса историческихъ матеріаловъ, изданныхъ г. Кожанчиковымъ, на которую г. Барсовъ указываетъ, какъ на пособіе для православной полемики противъ раскола, на самомъ дѣлѣ оказывается въ рукахъ хитрыхъ расколоучителей средствомъ къ распространенію раскола. Поэтому власть церковная поступила мудро, ограничивъ изданіе раскольническихъ сочиненій на будущее время извѣстными условіями»... Такой выразительный языкъ съ словами: «*на самомъ дѣлѣ*» могъ подать г. Барсову, какъ впрочемъ и всякому другому читателю, мысль, что Вы, г. Z, безусловно осуждаете кожанчиковскія изданія по расколу, и вызвалъ его на замѣтку о пользѣ ихъ для науки и для обличенія раскола. Вашъ настоящій отвѣтъ г. Барсову даетъ знать, что Вы не безусловно осуждаете изданія раскольническихъ сочиненій, даже кожанчиковскія, и желаете, какъ впрочемъ желалъ и г. Барсовъ, чтобы они являлись въ общее употребленіе съ критическими замѣчаніями. Значитъ, вопросъ разъяснился, и въ основномъ пунктѣ полемики Вы, г. Z, и г. Барсовъ согласны. Редакціи остается только благодарить обоихъ полемизаторовъ за то, что они избрали такой вѣрный и прямой путь къ скорому рѣшенію недоумѣнія и прошли этотъ путь рука объ руку, ведя между собою споръ сдержанно и съ полнымъ уваженіемъ другъ къ другу.—*Ред.*

[1]) Г. Барсовъ въ первыхъ же строкахъ своей замѣтки говорилъ, что полемика должна быть «*раціональною*», т. е. научною или основанною на научно-провѣренныхъ данныхъ.—*Ред.*

[2]) Можно поцитовать извѣстную статью и далеко не раздѣлять всѣхъ ея положеній, а только нѣкоторыя.—*Ред.*

Чтеніи“ статью г. Нильскаго, въ которой авторъ, перечисливъ изданныя въ 1861 году г. Кожанчиковымъ раскольничьи сочиненія, именно: „Житіе протопопа Аввакума, имъ самимъ написанное“, „Исторію выговской пустыни“ Ивана Филипова, „Разсказы изъ исторіи старообрядства по раскольническимъ рукописямъ“ г. Максимова и „повѣсть о новгородскомъ бѣломъ клобукѣ и сказаніе о хранительномъ быліи, мерзскомъ зеліи, еже есть табацѣ“, прямо говорилъ, что „нельзя не порадоваться такому явленію и не поблагодарить отъ души издателя за его умѣнье угадывать потребности общества“, и затѣмъ подробно и не разъ доказывалъ „пользу для науки“ отъ изданій г. Кожанчикова, хотя не скрывалъ приэтомъ и того, что „обнародываніе раскольничьей письменности, полезное для науки, можетъ послужить, при неумѣньи вести дѣло, во вредъ жизни и обществу“ (Хр. Чт. 1862 г. ч. II, стр. 66, 70—1, 74—5), г. Барсову естественнѣе было бы заключить[1]), что мы совершенно далеки отъ мысли — считать изданія г. Кожанчикова безполезными для науки и думать, что изданія эти „ни для чего болѣе не годятся, какъ только для того, чтобы быть въ рукахъ хитрыхъ расколоучителей лишь средствомъ къ распространенію раскола“.

Приписывая намъ эту послѣднюю мысль, почтенный профессоръ въ подтвержденіе своихъ словъ ссылается на наше второе „письмо“ въ редакцію, напечатанное въ „Христіанскомъ Чтеніи“, но—опять—ссылается несправедливо. Правда, сказавъ въ этомъ „письмѣ“, что о. Твердынскій, говоря о пропагандѣ современныхъ намъ ревнителей „древняго благочестія“, не разъ указываетъ на печатныя изданія раскольничьихъ сочиненій, какъ на средство, которымъ расколо-

---

[1]) Это *«естественное заключеніе»* было бы однако крайне поспѣшнымъ и рискованнымъ; причина объяснена въ предъидущемъ примѣчаніи редакціи. Если бы даже самъ г. Нильскій по тому или другому вопросу поцитовалъ свою же статью, написанную четырнадцать лѣтъ назадъ, и тогда было бы не совсѣмъ основательно о другихъ нынѣшнихъ его воззрѣніяхъ *заключать* по его старымъ статьямъ. Взгляды ученыхъ нерѣдко мѣняются, особенно когда имъ приходится работать въ такой малоизслѣдованной области знанія, какъ нашъ расколъ. — *Ред.*

учители съ успѣхомъ пользуются для обольщенія православныхъ и совращенія ихъ въ расколъ, мы замѣтили: „такимъ образомъ масса историческихъ матеріаловъ, изданныхъ г. Кожанчиковымъ, на которую г. Барсовъ указываетъ, какъ на пособіе для православной полемики противъ раскола, на самомъ дѣлѣ оказывается въ рукахъ хитрыхъ расколоучителей средствомъ къ распространенію раскола". Но выводить изъ этихъ словъ то заключеніе, къ которому пришелъ г. Барсовъ, т. е. что будто бы, по нашему мнѣнію, изданія г. Кожанчикова „ни для чего болѣе не годятся (даже и въ рукахъ людей науки?), какъ только для того, чтобы быть въ рукахъ хитрыхъ расколоучителей лишь средствомъ къ распространенію раскола", и что будто бы мы желаемъ даже *запрещенія* подобныхъ изданій на будущее время, значитъ по меньшей мѣрѣ брать изъ посылки больше, чѣмъ она въ себѣ содержитъ. А если бы почтенный профессоръ обратилъ вниманіе на дальнѣйшія, непосредственно впрочемъ слѣдующія за вышеприведенными, слова нашего втораго письма: „поэтому власть церковная поступила мудро, *ограничивъ* изданіе раскольническихъ сочиненій на будущее время извѣстными условіями, которыя не мѣшаетъ помнить всѣмъ, кто дорожитъ истиной", въ такомъ случаѣ онъ увидѣлъ бы, чего собственно мы желаемъ относительно изданія въ свѣтъ раскольничьихъ сочиненій, и, вѣроятно, не приписалъ бы намъ мысли о необходимости *запретить* изданіе подобныхъ сочиненій на будущее время.

Послѣ всего сказаннаго мы позволяемъ себѣ смѣлость утверждать, что первая половина статьи г. Барсова, въ которой онъ разными примѣрами старается доказать то важное значеніе, какое, по его мнѣнію, могутъ имѣть изданія г. Кожанчикова *для науки* о расколѣ, направлена противъ насъ единственно по недоразумѣнію; никогда и нигдѣ мы не оспоривали этого значенія.

Точно также и второй половины статьи почтеннаго профессора, въ которой онъ трактуетъ о значеніи изданій г. Кожанчикова для обличенія раскола, мы не можемъ принять на свой счетъ. Противъ мнѣнія г. Барсова о томъ, что эти изданія могутъ быть полезны

для православной полемики противъ раскола, мы ничего не говорили ни въ одномъ изъ своихъ „писемъ". Въ первомъ „письмѣ" мы только выразили „недоумѣніе", почему почтенный профессоръ, указавъ въ своемъ перечисленіи изданій по расколу, составляющихъ пособіе для православной полемики противъ раскола, на „массу историческихъ матеріаловъ, изданныхъ г. Кожанчиковымъ", изъ которыхъ нѣкоторые, какъ было заявлено объ этомъ въ академическомъ журналѣ, полны самыхъ неизвинительныхъ историческихъ ошибокъ, другіе принесли православію больше вреда, чѣмъ пользы, не сказалъ ни слова ни о массѣ историческихъ матеріаловъ, изданныхъ Н. Поповымъ, ни о капитальныхъ историческихъ трудахъ по расколу преосвящ. Макарія, архіепископа литовскаго, гг. Щапова, Варадинова, Мельникова и др.; а во второмъ „письмѣ" ссылкою на книгу о. Твердынскаго мы только подтвердили высказанную въ первомъ „письмѣ", на основаніи статьи г. Нильскаго, мысль, что изданія г. Кожанчикова дѣйствительно въ рукахъ расколоучителей служатъ средствомъ къ совращенію православныхъ въ расколъ, и тѣмъ давали понять г. Барсову, что, рекомендуя эти изданія, какъ пособіе для православной полемики противъ раскола, предпочтительно предъ другими историческими трудами по расколу православныхъ писателей, онъ по меньшей мѣрѣ возбуждаетъ „недоумѣніе" въ людяхъ болѣе или менѣе знающихъ дѣло и въ тоже время оказываетъ небольшую услугу „православнымъ пастырямъ", на ревность которыхъ почтенный профессоръ возлагаетъ „всю свою надежду" и которые, повѣривъ его рекомендаціи, вздумали бы для своихъ пастырскихъ собесѣдованій съ заблуждающими пріобрѣсти на свои скудныя средства не „Исторію русскаго раскола", не „Русскій расколъ старообрядства" и проч., а „Житіе протопопа Аввакума", „Разсказы изъ исторіи старообрядства", „Исторію выговской пустыни" и другія изданія г. Кожанчикова, о которыхъ церковная власть, на основаніи донесеній епархіальныхъ преосвященныхъ, произнесла (въ 1864 году) такой судъ: „книги эти, распространяясь по деревнямъ между раскольниками, а чрезъ нихъ и

между православными, и дѣлаясь предметомъ злоупотребленія со стороны первыхъ и поводомъ къ совращенію сихъ послѣднихъ, служатъ ко вреду церкви православной",—вслѣдствіе чего предписала епархіальнымъ преосвященнымъ сдѣлать распоряженіе, чтобы священнослужители подвѣдомственныхъ имъ епархій слѣдили за появленіемъ въ ихъ приходахъ изданій г. Кожанчикова и *объясняли* православнымъ, „что оныя напечатаны *для обличенія раскола*".

Почтенный профессоръ думаетъ иначе и утверждаетъ, что „польза отъ изданій г. Кожанчикова не только для науки о расколѣ, но и для пастырскаго обличенія раскола, неизмѣримо больше того вреда, какой проистекаетъ отъ злоупотребленій этими сочиненіями со стороны хитрыхъ расколоучителей". Имѣя въ виду вышеизложенное, мы не намѣрены спорить съ уважаемымъ сотрудникомъ „Церковнаго Вѣстника" по этому вопросу; но не можемъ не замѣтить, что въ доказательствахъ, которыми почтенный профессоръ подтверждаетъ свою мысль о „неизмѣримо большой пользѣ" отъ изданій г. Кожанчикова для пастырскаго обличенія раскола, мы, кажется, нашли ключъ къ разъясненію своего недоумѣнія, почему г. Барсовъ въ своей замѣткѣ о книгѣ о. Твердынскаго, не упомянувъ ни однимъ словомъ о „Бесѣдахъ" о. игумена Павла, рекомендовалъ, какъ пособіе для православной полемики противъ раскола, „рядъ сочиненій архимандрита Парѳенія". Дѣло въ томъ, что тогда какъ о. игуменъ Павелъ въ своихъ „бесѣдахъ" разсуждаетъ съ раскольниками о спорныхъ вопросахъ терпѣливо, кротко, съ любовію къ заблуждающимъ, о. архимандритъ Парѳеній слѣдуетъ въ своихъ сочиненіяхъ противъ раскола совершенно другому полемическому пріему; вопреки совѣту церковной власти — „отнюдь не говорить о раскольникахъ, что они глупы и не знаютъ вѣры, напротивъ хвалить, что есть у нихъ хорошаго, какъ-то набожность, точное исполненіе устава о пищѣ и богослуженіи, благоговѣніе при совершеніи богослуженія и проч., и ни въ какомъ случаѣ не употреблять грубыхъ, тѣмъ болѣе странныхъ словъ и выраженій противъ раскольниковъ, и не шутить, а тѣмъ болѣе не насмѣхаться

надъ ними“ (Собр. пост. раск. 1860 г. кн. 2, стр. 782—3), о. Парѳеній въ своихъ сочиненіяхъ постоянно называетъ раскольниковъ злѣйшими еретиками, совершенными невѣждами, не знающими и не понимающими ни св. Писанія, ни исторіи церковной, между которыми „трудно и почти невозможно найти умнаго, логичнаго или начитаннаго человѣка, съ которымъ можно было бы поговорить о вѣрѣ и ея догматахъ, отъявленными беззаконниками“ и т. под. (Хр. Чт. 1864 г. ч. III, стр. 505). Почтенному профессору повидимому больше нравится этотъ послѣдній такъ сказать, отрицательный полемическій пріемъ, употребляемый о. архимандритъ Парѳеніемъ, какъ объ этомъ можно заключать изъ слѣдующихъ разсужденій г. Барсова, въ которыхъ онъ указываетъ, чѣмъ, по его мнѣнію, можетъ воспользоваться расколообличитель для своей цѣли изъ изданій г. Кожанчикова: „всѣ изданія г. Кожанчикова, говоритъ почтенный профессоръ, содержанія историческаго или даже историко-обличительнаго, слѣдовательно даютъ для обличенія раскола или матеріалъ, или даже пособіе и руководство. Къ послѣднимъ относится „Описаніе нѣкоторыхъ раскольническихъ сочиненій“ Александра Б.; ко вторымъ принадлежатъ: „Раскольничьи дѣла XVIII столѣтія“ г. Есипова, изъ которыхъ расколообличитель впервые знакомится съ *неприглядною* личностію Талицкаго, крайне недалекимъ нижегородскимъ расколоучителемъ діакономъ Александромъ, совращеннымъ въ расколъ рѣчами *простой бабы* о томъ, что „истинная вѣра нынѣ обрѣтается въ сокровенномъ мѣстѣ“ и проч. Сюда же относятся: „Житіе протопопа Аввакума, имъ самимъ написанное“, въ которомъ протопопъ самъ простодушно повѣствуетъ о своихъ *безобразіяхъ*; Саввы Романова „Исторія о вѣрѣ и челобитна о стрѣльцахъ“, восполняющая картину раскольничьихъ *бунтовъ*, какую находимъ въ сочиненіяхъ православныхъ историковъ той эпохи. Всѣ эти изданія въ рукахъ расколообличителя, замѣчаетъ уважаемый учоный, могутъ быть весьма полезнымъ матеріаломъ“. Прежде всего: каждому извѣстно, что издательская дѣятельность г. Кожанчикова не ограничилась одними вышеуказанными сочиненіями, но подарила читаю-

щему міру и „Исторію выговской пустыни“ и „Разсказы изъ исторіи старообрядства“ г. Максимова и „Повѣсть о новгородскомъ бѣломъ клобукѣ“ и др. Любопытно было бы знать, что, по мнѣнію г. Барсова, можетъ заимствовать для своей цѣли расколообличитель изъ этихъ послѣднихъ изданій г. Кожанчикова? Ужъ конечно—не портреты расколоучителей, которые приложены къ „исторіи выговской пустыни“ и къ „разсказамъ“ г. Максимова и которые, по словамъ почтеннаго профессора, будучи вырваны изъ книгъ „прямо поступаютъ въ божницы раскольниковъ“, и не разсказъ повѣсти „о томъ, что по взятіи „агарянами“ Константинополя „христіанская вѣра въ немъ погибнетъ“ (стр. 38—9). Далѣе: если г. Барсовъ, при всемъ желаніи показать „неизмѣримо большую пользу“ отъ поименованныхъ имъ изданій г. Кожанчикова для обличенія раскола, выпужденъ былъ ограничиться только указаніемъ на „непригляднуюличность“ Талицкаго, на „недалекость“ совращеннаго въ расколъ „простой бабой“ діакона Александра и на „безобразія“ протопопа Аввакума, какъ на „весьма полезный матеріалъ“ для расколообличителя, то намъ кажется, что „измѣрить“ пользу, какую могутъ принести расколообличителю изданія г. Кожанчикова, не очень трудно, какъ не трудно понять и то, что рекомендуемый почтеннымъ профессоромъ полемическій пріемъ, невольно вызывающій воспоминаніе о характерѣ обличительныхъ сочиненій о. архимандрита Парѳенія, вмѣсто того, чтобы, „парализовать вредъ распространенія изданій г. Кожанчикова между раскольниками“, можетъ только усилить его въ томъ отношеніи, что заставитъ пожалуй раскольниковъ написать навую „апологію“ въ родѣ той, какую они написали въ отвѣтъ на укоризны о. Парѳенія и въ которой доказывали, что „неприглязднаго и безобразнаго“ много и не у нихъ однихъ и что—„не буія ли міра избра Богъ, да премудрыя посрамитъ“ (Хр. Чт. 1864 г. ч. III, стр. 484—490).

„Охотно вѣря, что хитрые расколоучители пользуются изданіями г. Кожанчикова для своихъ раскольническихъ цѣлей“, г. Барсовъ замѣчаетъ, что „въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго“,

такъ какъ „чѣмъ вообще не злоупотребляютъ не только хитрые. но иногда и весьма безхитростные люди“? Все это — совершенная правда, но не менѣе справедливо, кажется, и то, что долгъ благоразумія и любви къ ближнему требуетъ отъ всякаго—не подавать хитрымъ и даже безхитростнымъ людямъ лишнихъ поводовъ къ злоупотребленіямъ, хотя бы въ этомъ случаѣ приходилось иногда дѣйствовать по видимому въ ущербъ „интересамъ православія и богословской науки“. Въ первой половинѣ XVI вѣка митрополитъ Даніилъ почему-то пожелалъ видѣть въ русскомъ переводѣ исторію блаженнаго Θеодорита. Нѣтъ сомнѣнія, что „съ точки зрѣнія интересовъ православія и богословской науки“ желаніе митрополита „заслуживало лишь благодарности“; и однакоже когда Даніилъ предложилъ заняться переводомъ исторіи Θеодорита препод. Максиму греку,—мужу науки и ревнителю православія, послѣдній рѣшительно отказался исполнить волю владыки, выставляя на видъ то обстоятельство, что въ этомъ сочиненіи помѣщены между прочимъ письма Арія, Македонія и другихъ еретиковъ, которыя могутъ послужитъ камнемъ претыканія и соблазна для людей простыхъ и слабыхъ, „ко еже искусити правѣ всяко писаніе“:

«Ни за едино ино преслушахъ тя тогда, писалъ послѣ Максимъ грекъ Даніилу, развѣ сего ради, сирѣчь, да яко таковъ переводъ (не) будетъ претыканіе и соблазнъ нѣкимъ православнымъ отъ посланій аріевыхъ и македоніевыхъ и иныхъ нѣкихъ ересеначальникъ, ихъ же посылаху ко единомудреннымъ своямъ, превозносяще убо и прославляюще нечестивое свое мудрованіе, злословяще же и низлагающе благочестивую и правую догму святыя соборныя и апостольскія вѣры. Сего ради преслушахъ тя тогда, убоявся простоты нѣкихъ благочестивыхъ и слабости, ко еже искусити правѣ всяко писаніе, да не обрящуся таковымъ въ соблазну ходатай таковымъ переводомъ и вмѣсто благословенія клятву вѣчную себѣ пріобрящу; горе бо, рече, человѣку, имъ же соблазнъ приходитъ» (Соч. Макс. гр. т. II, стр. 372—3).

Считаемъ лишнимъ доказывать, что, хотя мы живемъ въ послѣдней четверти XIX столѣтія, тѣмъ не менѣе и въ наше время

есть на Руси святой не мало „нѣкихъ благочестивыхъ“, которые „слабы, ко еже искусити правѣ всяко писаніе“, и которымъ поэтому сочиненія раскольниковъ, „превозносящихъ и прославляющихъ“ въ своихъ произведеніяхъ „свое неправое мудрованіе, злословящихъ же и низлагающихъ благочестивую и правую догму святыя соборныя апостольскія вѣры“, особенно сочиненія печатныя („извѣстно, скажемъ словами указа Св. Сунода, сколь обаятельна сила печати для простаго народа“),—могутъ служить „претыканіемъ и соблазномъ“; но не можемъ не замѣтить, что въ нашъ вѣкъ меньше, чѣмъ въ XVI столѣтіи, обращаютъ вниманія на послѣднія слова Максима грека, взятыя имъ изъ евангелія: „горе человѣку, имъ же соблазнъ приходитъ“.

По мнѣнію почтеннаго профессора, „вредъ отъ изданій Кожанчикова у насъ сильно преувеличиваютъ. Грамотныхъ раскольниковъ не такъ много, чтобы эти книги могли расходиться въ раскольничьей массѣ“. Горе и тому, кто соблазнитъ *единаго* отъ малыхъ—не по возрасту, а по уму. „А для вожаковъ раскола и грамотниковъ достаточно и рукописныхъ экземпляровъ раскольническихъ сочиненій“, продолжаетъ г. Барсовъ. И однакоже изданія г. Кожанчикова раскупались (въ 1862 году) на Нижегородской ярмаркѣ, издавна снабжающей раскольниковъ нужными имъ книгами (Христ. Чт. 1875 г. Дек. стр. 676), „такъ быстро“, что это обстоятельство обратило даже на себя вниманіе „губернскаго штабъ-офицера корпуса жандармовъ“. „Выговская школа переписчиковъ-каллиграфовъ не вымерла и по настоящее время“, замѣчаетъ почтенный профессоръ. Не знаемъ; но извѣстно, что еще въ 1854 году одинъ чиновникъ министерства внутреннихъ дѣлъ, посланный въ Москву, по Высочайшему повелѣнію, для изученія тамошняго раскола, доносилъ министерству, что даже между московскими безпоповцами рукописи раскольничьи „стали рѣдѣть и дорожать“ отъ недостатка переписчиковъ (Христ. Чт. 1871 г. Дек. стр. 891, примѣч. 2-е). „Мнѣ кажется, говоритъ г. Барсовъ, что все, что можно сдѣлать въ этомъ отношеніи въ огражденіе интересовъ право-

славія, это—обставлять эти изданія критическими примѣчаніями если не въ текстѣ, такъ подъ строкой". Вотъ съ такимъ взглядомъ на дѣло, высказаннымъ впрочемъ въ первые еще въ 1862 году (Христ. Чт. 1862 г. ч. II, стр. 90—4) и за тѣмъ съ 1864 года, вслѣдствіе предписанія Св. Сѵнода духовно-цензурнымъ комитетамъ, „чтобы всѣ изданія раскольническихъ сочиненій и другія имъ подобныя отнынѣ были разрѣшаемы къ печати не иначе, какъ съ полнымъ, основательнымъ и подробнымъ критическимъ разборомъ таковыхъ сочиненій, съ яснымъ указаніемъ всѣхъ нелѣпостей въ нихъ заключающихся и притомъ не прежде, какъ по представленіи на предварительное разрѣшеніе Св. Сѵнода", сдѣлавшагося обязательнымъ для всякаго, кто вздумалъ бы заняться изданіемъ въ свѣтъ раскольничьихъ рукописей, мы вполнѣ согласны; но надѣемся, что и уважаемый учоный согласится съ нами въ томъ, что по крайней мѣрѣ тѣ изданія г. Кожанчикова, которыя не имѣютъ критическихъ примѣчаній ни въ текстѣ, ни подъ строкой (а таковы почти всѣ его изданія), могутъ вредить интересамъ православія, и потому едвали справедливо рекомендовать [1]) ихъ, какъ пособіе для православной полемики противъ раскола, и притомъ — предпочтительно предъ другими историческими трудами православныхъ писателей, какъ сдѣлалъ это г. Барсовъ. Послѣднее слово: почтенный профессоръ говоритъ, что мы въ первомъ своемъ „письмѣ", помѣщонномъ въ 10 № „Церковнаго Вѣстника", сдѣлали „жестокое нападеніе" на его скромную замѣтку о книгѣ о. Твердынскаго; а уважаемая редакція, напечатавшая это письмо, замѣчаетъ, что оно написано „умѣренно" и „въ сущности — не столько возраженіе г. рецензенту, сколько дополненіе къ рецензіи".

Z.

---

[1]) Почему же и не рекомендовать ихъ образованнымъ полемистамъ и обличителямъ, которые сами способны сдѣлать нужныя къ нимъ словесныя *примѣчанія* и поясненія?—*Ред.*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии

www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки

Академіи, или въ случаѣ безуспѣшности, зависѣвшей единственно отъ болѣзни, оставляются въ томъ же курсѣ (§ 143)».

§ 8: «Отдѣленія представляютъ свои заключенія относительно достоинства сочиненій, поданныхъ студентами 3-го курса (§ 136), не позже 7 іюня. Къ тому же сроку инспекторъ Академіи представляетъ годичную вѣдомость о поведеніи студентовъ».

Опредѣленіемъ Совѣта Академіи 10 іюня 1870 г. постановлено: «въ случаѣ невозможности для наставника присутсвовать на экзаменѣ, предоставить о. Ректору право переносить экзамены съ одного числа на другое, въ предѣлахъ утвержденнаго росписанія».

Опредѣлили: Испытанія произвести въ порядкѣ, опредѣленномъ особымъ росписаніемъ. Какъ настоящее опредѣленіе Совѣта, такъ и росписаніе испытаній представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства и, по утвержденіи, сообщить гг. наставникамъ Академіи.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. апрѣля 24. Исполнить».

III. Слушали: А) Представленіе экстраординарнаго профессора Н. И. Барсова, отъ 15 минувшаго января, слѣдующаго содержанія: «Опредѣленіемъ Совѣта Академіи отъ 29 октября прошедшаго года постановлено: относительно преподаванія «практическаго руководства для пастырей» въ IV курсѣ Академіи и составленія учебника по сему предмету поручить экстраординарнымъ профессорамъ Т. Барсову и Н. Барсову представить Совѣту свои соображенія».

Въ исполненіе таковаго опредѣленія Совѣта, честь имѣю объяснить нижеслѣдующее:

Такъ какъ пастырское богословіе въ семинаріяхъ не составляетъ особаго учебнаго предмета, и лишь отчасти входитъ въ составъ «практическаго руководства для пастырей», между тѣмъ какъ проповѣдничество составляетъ особый и, какъ я думаю, одинъ изъ главнѣйшихъ предметовъ изученія для будущихъ сельскихъ пастырей: то я, съ своей стороны, полагалъ бы, что преподаватель пастырскаго богословія въ Академіи, при практическихъ занятіяхъ съ студентами IV курса, не имѣетъ достаточныхъ основаній предлагать съ своей стороны особый цѣльный методическій курсъ «руководства для пастырей», но за то имѣетъ обязанность сосредоточить все свое вниманіе на методикѣ семинарскихъ уроковъ гоми-

летики. Такъ какъ, по смыслу объяснительной записки Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ, при преподаваніи въ семинаріи «руководства для сельскихъ пастырей», предметы изъ области пастырскаго богословія и изъ области каноническаго права излагаются совмѣстно, такъ что каждый параграфъ этой науки содержитъ въ себѣ какъ наставленія изъ перваго, такъ и свѣдѣнія изъ втораго, и притомъ, соотвѣтственно практической задачѣ руководства, послѣднія должны имѣть преобладающее значеніе, то изложеніе цѣльнаго методическаго курса этого руководства со стороны преподавателя пастырскаго богословія и невозможно безъ вторженія въ чужую область или безъ повторенія того, что должно быть предложено по этому предмету со стороны преподавателя каноническаго права.

Между тѣмъ, такъ какъ преподавателемъ гомилетики въ трехъ первыхъ курсахъ Академіи, при изложеніи патристическаго періода проповѣди, дѣлается подробное критическое изложеніе святоотеческихъ твореній о пастырствѣ, каковы «христіанская наука»—блаженнаго Августина, «de officiis ministrorum Ecclesiae»—св. Амвросія Медіоланскаго, Св. Златоуста — «о священствѣ», блаженнаго Іеронима— «de officiis clericorum», св. Григорія Двоеслова — «de cura pastorali» и др.; такъ какъ, далѣе, въ первыхъ трехъ курсахъ Академіи преподавателемъ пастырскаго богословія или проходится систематическій курсъ этой науки, или, по меньшей мѣрѣ, примѣнительно къ § 62 уст. дух. акад., назначаются студентамъ для обязательнаго внѣкласснаго изученія существующіе уже въ отечественной литературѣ курсы этой науки (извѣстные труды преосв. Антонія и Кирилла), то, я полагаю, студенты церковно-практическаго отдѣленія, прежде практическихъ занятій IV курса, въ достаточной мѣрѣ бываютъ ознакомлены со всѣмъ тѣмъ, что изъ области пастырскаго богословія входитъ въ составъ «руководства для сельскихъ пастырей», такъ что, по моему мнѣнію, что касается практическихъ занятій по «руководству для сельскихъ пастырей» въ IV курсѣ, будетъ вполнѣ достаточно, со стороны преподавателя пастырскаго богословія, ознакомить студентовъ болѣе подробно съ литературой этого предмета. Такое ознакомленіе составитъ предметъ внѣклассныхъ работъ студентовъ, которые, подъ руководствомъ преподавателя, составляютъ подробные критико-библіографическіе списки сочиненій и статей, имѣющихся какъ въ русской ли-

тературѣ, такъ и въ литературѣ иностранной, о пастырствѣ. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду не только руководства и пособія въ видѣ систематическихъ курсовъ, но также матеріалы, къ числу которыхъ главнѣйше относятся святоотеческія творенія о пастырствѣ. Трудъ составленія такихъ списковъ или указателей съ краткими рецензіями (такими, впрочемъ, которыя давали бы видѣть, что эти сочененія и статьи извѣстны студентамъ не по заглавію только) раздѣляется студентами поровну по отдѣламъ, на которые распадается полный курсъ пастырскаго богословія и гомилетики и отчетъ въ немъ представляется преподавателю въ концѣ учебныхъ занятій.

Главнымъ же образомъ предметъ практическихъ занятій по пастырскому богословію и гомилетикѣ въ IV курсѣ, по моему мнѣнію, какъ я уже сказалъ, должны составлять: 1) рядъ рефератовъ по методикѣ семинарскихъ уроковъ гомилетики, изготовляемыхъ студентами въ видѣ предклассныхъ работъ по особой программѣ преподавателя (моя при семъ прилагается) и 2) пробные уроки студентовъ по отдѣльнымъ вопросамъ семинарскаго курса этой науки, а равно и «практическаго руководства для пастырей», на сколько оно имѣетъ отношенія, соотвѣтственно указаніямъ объяснительной записки Учебнаго Комитета, къ пастырскому богословію, прочитываемые, какъ и рефераты, въ присутствіи товарищей и профессора.

Что касается составленія мною, совмѣстно съ Т. В. Барсовымъ, учебника для семинарій по «практическому руководству для пастырей» то, имѣя въ настоящемъ учебномъ году въ Академіи семь лекцій въ недѣлю по росписанію, и кромѣ того руководя занятіями студентовъ IV курса всѣхъ отдѣленій по составленію и произношенію проповѣдей (двѣ проповѣди въ недѣлю), на что требуется не менѣе 10 часовъ въ недѣлю (сюда входятъ еженедѣльно совѣщанія относительно темы для проповѣди, ея расположенія, частностей изложенія и содержанія, обсужденіе проповѣди въ классѣ, въ присутствіи всѣхъ студентовъ, съ точки зрѣнія гомилетической теоріи, окончательное ея рецензированіе и исправленіе и предварительныя упражненія студентовъ въ произношеніи въ присутствіи преподавателя), я рѣшительно затрудняюсь взять на себя какія бы то ни было занятія, не имѣющія непосредственнаго отношенія къ преподаванію въ Академіи. Считаю нужнымъ замѣтить при этомъ,

что трудъ, поручаемый мнѣ съ Т. В. Барсовымъ Совѣтомъ, до нѣкоторой степени предупрежденъ выходомъ въ свѣтъ въ весьма недавнее время сочиненія Пермскаго о. протоіерея Е. Попова, подъ заглавіемъ: «письма по пастырскому богословію», о которомъ не только мною въ Церковномъ Вѣстникѣ, но также профессоромъ В. Ѳ. Пѣвницкимъ сдѣланъ болѣе, чѣмъ одобрительный отзывъ. Сочиненіе это, по моему мнѣнію, содержитъ въ себѣ все, или почти все то, что изъ области пастырскаго богословія входитъ въ составъ «практическаго руководства для пастырей», такъ что, если бы почтенный авторъ устранилъ изъ своего сочиненія то, что относится къ эпистолярной формѣ изложенія и сдѣлалъ нѣкоторыя другія исправленія и дополненія, которыя могутъ быть указаны, оно могло бы быть, по моему мнѣнію, руководствомъ для семинарій. Равнымъ образомъ, что касается второй канонической части руководства для сельскихъ пастырей, то, кромѣ извѣстной книги протоіерея А. И. Парвова, явившіяся въ недавнее время два новыя изданія о. протоіерея Чижевскаго и священника Хойнацкаго значительно восполняютъ существовавшій въ этомъ отношеніи пробѣлъ. Изъ этихъ четырехъ изданій Попова, Парвова, Чижевскаго и Хойнацкаго любой преподаватель семинаріи безъ затрудненія можетъ составить и налитографировать болѣе или менѣе удовлетворяющую цѣлямъ семинарскаго преподаванія компиляцію.

Упомянувъ о сочиненіи протоіерея Попова, пользуюсь случаемъ, чтобы обратить вниманіе Совѣта вообще на учено-литературную дѣятельность этого почтеннаго во всѣхъ отношеніяхъ труженика. Отецъ Поповъ, еще до преобразованія академій, обращался въ Конференцію нашей Академіи съ просьбою объ удостоеніи его за представленныя имъ въ Конференцію сочиненія, ученые труды, степени магистра богословія безъ устныхъ испытаній. Конференція, признавая въ полной мѣрѣ достоинства сочиненій просителя, затруднилась исполнить его просьбу въ виду отсутствія статьи устава, которая уполномочивала бы Совѣтъ присуждать магистерскую степень безъ устныхъ испытаній. Въ настоящее время число сочиненій о. Попова утроилось, восходя до 12 названій и представляя 18-ть большею частію весьма объемистыхъ томовъ. Между ними имѣются три полныхъ богословскихъ системы: а) «ученіе православно-каѳолической вѣры» (общенародныя бесѣды по догматическому богословію), въ четырехъ томахъ; б) «общенародныя чтенія по православно-прав-

ственному богословію» въ порядкѣ десяти заповѣдей Божіихъ, два тома; в) «письма по пастырскому богословію», содержащія полный курсъ наставленій, входящихъ въ составъ этой науки. Изъ остальныхъ сочиненій болѣе серьезный интересъ представляютъ: а) «домашнія наставленія пастыря» (матеріалъ для пастырскаго богословія и руководства для сельскихъ пастырей), три тома; б) «бесѣды съ заключенными въ тюрьмахъ», два тома; в.) объ усердіи къ миссіонерскому дѣлу (сводъ практическихъ наставленій о миссіонерствѣ) и проч. Но не въ одномъ количественномъ отношеніи замѣчательны труды о. Попова, а также и въ качественномъ. «Ученіе православно-каѳолической вѣры» составляетъ, по моему мнѣнію, весьма удачный опытъ популярнаго изложенія православной догматики, въ ея полномъ объемѣ, весьма цѣнный въ виду потребностей народно-школьнаго и сельско-пастырскаго дѣла. Тоже должно сказать о только-что изданномъ опытѣ нравственнаго богословія, въ которомъ авторъ, не ограничиваясь обычною интерпретаціей заповѣдей десятословія, дѣлаетъ удачную характеристику и мѣткую оцѣнку разнообразныхъ видовъ нарушенія заповѣдей: такъ, говоря о первой заповѣди, онъ подробно характеризуетъ и опровергаетъ въ особыхъ главахъ атеизмъ, деизмъ, пантеизмъ, дуализмъ, матеріализмъ, раціонализмъ, натурализмъ, мистицизмъ, фанатизмъ, индифферентизмъ, фатализмъ и т. д. Глубокое знаніе жизни, новизна метода и оригинальность содержанія этого сочиненія, при достаточной общепонятности изложенія, выдвигаютъ это сочиненіе изъ ряда многихъ подобныхъ. Если бы я имѣлъ право, я не усумнился бы представить Совѣту удостоить о. Попова, за его многочисленные и содержательные учено-литературные труды, степени доктора богословія, и думаю, что такое удостоеніе было бы дѣломъ сущей справедливости. Въ виду того, что совокупность учено-литературныхъ трудовъ о. протоіерея обнаруживаетъ вполнѣ магистерское знаніе всѣхъ тѣхъ наукъ, устное испытаніе въ которыхъ требуется отъ ищущаго магистерства въ обыкновенномъ порядкѣ, я полагалъ бы, что Совѣтъ Академіи вполнѣ правильно воспользовался бы своимъ правомъ—поощрять тружениковъ церковно-учительнаго и научнаго слова, если бы, по меньшей мѣрѣ, удостоилъ его магистерской степени безъ устныхъ испытаній и безъ защищенія котораго либо изъ его сочиненій, что было бы не только излишнимъ, но и, главное, крайне затруднительнымъ для заслуженнаго

о. протоіерея, почти старца, занятаго многочисленными и разнообразными пастырскими обязанностями на отдаленной окраинѣ, испросивъ на такое исключеніе изъ общаго правила разрѣшеніе въ подлежащемъ порядкѣ у Святѣшаго Синода. Считаю не лишнимъ присовокупить, что труды о. Попова, вызвавшіе вполнѣ одобрительные отзывы со стороны почти всѣхъ органовъ нашей журналистики, не только духовной, но и свѣтской, разошлись въ нѣсколькихъ десятвахъ тысячъ экземпляровъ (нѣкоторые изъ нихъ отпечатаны нѣсколькими изданіями) и такимъ образомъ принесли несомнѣнную пользу религіозно-нравственному развитію русскаго общества и народа».

Къ сему представленію приложенъ слѣдующій «планъ практическихъ занятій студентовъ IV курса церковно-практическаго отдѣленія Академіи по классу гомилетики»:

1) Рефераты по методикѣ семинарскихъ уроковъ гомилетики.—а) Нельзя ли примѣнить къ преподаванію гомилетики въ семинаріяхъ методъ Л Эккарта, практикуемый въ преподаваніи словесности по руководствамъ Стоюнина, Скопина, Водовозова и другихъ? Если возможно, то какой именно долженъ быть порядокъ занятій по гомилетикѣ въ семинаріяхъ?—б) Внѣклассныя занятія воспитанниковъ по гомилетикѣ—по указанію и назначенію преподавателя. Изученіе литературы проповѣдей. Библіотека образцовыхъ проповѣдниковъ въ ученическихъ комнатахъ, изъ какихъ именно проповѣдниковъ должна она состоять?—в) Предклассныя работы по гомилетикѣ (уроки) по изученію образцовыхъ проповѣдниковъ: письменное изложеніе содержанія прочитанныхъ проповѣдей въ черновыхъ тетрадяхъ — аа) простой сокращенный пересказъ прочитаннаго; бб) критическій анализъ проповѣди и извлеченіе изъ нея плана; указаніе стилистическихъ особенностей проповѣди и характеристика проповѣдника; вв) заучиваніе проповѣдей наизусть и письменное воспроизведеніе ихъ содержанія; экстракты по образцу изученныхъ проповѣдей.—г) Занятія въ классѣ: предметы и порядокъ этихъ занятій, упражненія въ устной передачѣ въ классѣ. Какой разрядъ учащихся долженъ быть занимаемъ устною передачею прочитаннаго? Письменное изложеніе отвѣтовъ на классной доскѣ; одновременное изложеніе содержанія прочитанной проповѣди всѣми на бумагѣ.—д) Логическій разборъ или извлеченіе схемы изъ проповѣдей. Указаніе составныхъ частей проповѣди и ея главной мыс-

ли. Указаніе дѣленій и подраздѣленій и раздѣльное изложеніе доказательствъ. Воспроизведеніе разобранной проповѣди въ письменномъ изложеніи и въ устномъ произношеніи съ классной каѳедры. —е) Разборъ проповѣдей съ цѣлію вывода основныхъ теоретическихъ понятій, входящихъ въ составъ теоретическаго курса гомилетики. Формы проповѣди. Бесѣда. Образцы изъ бесѣдъ Василія Великаго, Филарета Кіевскаго (на евангеліе отъ Матѳея) и Филарета Московскаго (проповѣди позднѣйшаго періода—такъ называемая тематическая бесѣда).—ж) Тематическая проповѣдь или слово. Виды тематизма. Тематизмъ въ смыслѣ единства предмета или заглавія проповѣди и стройнаго соотношенія частей проповѣди. Тематизмъ въ смыслѣ единства одной главной мысли. Исторія развитія тематической проповѣди. Ея первичная форма—періода патристическаго въ церкви восточной (въ похвальныхъ словахъ святымъ). Проповѣди св. Григорія Богослова и Григорія Нисскаго. Нѣсколько проповѣдей Филарета Московскаго и Иннокентія. —з) Простонародныя поученія (Путятина и Скрябина). Главныя темы простонародныхъ проповѣдей (темы для поученій къ простому народу архим. Викторина и другія изданія того же рода). Литература поученій къ простому народу. Особенности изложенія въ простонародныхъ поученіяхъ.—и) Катихизическія поученія. Условія, опредѣляющія особенности этого вида проповѣди. Огласительныя и тайноводственныя поученія Кирилла Іерусалимскаго, какъ прототипъ проповѣднической катихизаціи. Бесѣды о седми спасительныхъ таинствахъ, Евсевія Могилевскаго. Катихизическія поученія Яхонтова. Рѣчи и краткія поученія на случай. Образцы изъ Путятина, Филарета Московскаго, Леванды.—і) Содержаніе проповѣди. Проповѣдь догматическая, апологетическая и полемическая. Образцы изъ проповѣдей Анастасія Братановскаго, Филарета Московскаго, Иннокентія Херсонскаго, Антонія Казанскаго и др.—к) Проповѣдь нравоучительная и нравообличительная. Проповѣди митрополитовъ Платона, Михаила и Григорія.—л) Проповѣдь литургическая (образцы изъ бесѣдъ Яковкина и Евсевія Могилевскаго, также Филарета и Путятина).—м) Проповѣдь церковно-историческая (образцы у Путятина и Филарета—объясненіе праздниковъ).—н) Проповѣдь публицистическая. Вопросъ объ умѣстности публицистики на церковной каѳедрѣ. Отличія публицистики проповѣднической отъ свѣтской литературной. (Образцы: проповѣди Іоанна Смоленскаго

и Ключарева).—о) Внутренній характеръ проповѣди по Амфитеатрову, Пальмеру и Вине (образцы изъ Отцовъ Церкви и новѣйшихъ отечественныхъ проповѣдниковъ).—п.) Особенности проповѣдническаго изложенія. Библейскій обликъ, степень его необходимости и мѣры употребленія. (Сравненіе проповѣдей Іоанна Смоленскаго и Ключарева съ проповѣдями старой школы). Вопросъ объ употребленіи въ проповѣди текстовъ Св. Писанія въ русскомъ переводѣ. —р) О произношеніи проповѣдей (по руководствамъ).—с) Синтезъ теоретическихъ замѣчаній о проповѣди (извлеченныхъ изъ разбора образцовъ) примѣнительно къ программѣ, одобренной для употребленія въ семинаріяхъ.

2) По исторіи проповѣдничества:—а) Насколько можетъ имѣть мѣста въ семинарскихъ урокахъ гомилетики біографія проповѣдниковъ и библіографическое изученіе ихъ сочиненій, характеристика эпохи, личностей проповѣдниковъ и исторія раскрытія ученія путемъ проповѣди. Главная задача и этого отдѣла занятій въ семинаріяхъ—изученіе проповѣдей съ цѣлію пріобрѣтенія учениками запаса проповѣдническихъ мыслей и навыка проповѣдническаго изложенія.—б) Что можетъ быть предметомъ изученія изъ Отцовъ Церкви, восточной и западной?—в) Изъ проповѣдей средневѣковаго періода и проповѣдниковъ католическихъ и протестантскихъ новѣйшаго времени?—г) Какіе русскіе проповѣдники и какія проповѣди каждаго изъ нихъ могутъ войти въ составъ семинарскаго курса исторіи проповѣди?

3) Критико-библіографическое изученіе матеріаловъ, пособій и руководствъ по пастырскому богословію и гомилетикѣ: а) Библіографія сочиненій этого рода на нѣмецкомъ языкѣ.—б) Библіографія сочиненій по гомилетикѣ, исторіи проповѣдничества и пастырскому богословію на языкѣ французскомъ.—в) Отечественная литература по этимъ предметамъ.—г) Пастырское богословіе преосв. Антонія и Кирилла, ихъ спеціальное изученіе. Новѣйшія Кіевскія изданія по руководству для пастырей. Матеріалъ для науки о пастырствѣ въ твореніяхъ св. Отцовъ. Гомилетика Отцовъ Церкви, преимущественно Августина и Григорія Двоеслова. Средневѣковые гомиліаріи и сентенціонаріи (Ворнефридъ и Рабанъ Мавръ). Оцѣнка изданій протоіерея Соколова («пособіе для проповѣдниковъ»), Толмачева и архимандрита Викторина. Оцѣнка гомилетикъ—Пальмера, Вине, Амфитеатрова, Ѳаворова и архимандрита Аѳанасія.—

д) Матеріалъ для пастырскаго богословія и гомилетики въ русскихъ духовныхъ журналахъ.

и 4) Пробные уроки по гомилетикѣ примѣнительно къ семинарской программѣ».

Слушали: Б) Представленіе экстраординарнаго профессора Т. В. Барсова, отъ 1 минувшаго марта, слѣдующаго содержанія: «Опредѣленіемъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи отъ 29 октября прошлаго 1875 года получено мнѣ представить соображенія относительно преподаванія «практическаго руководства для пастырей» и составленія учебника по сему предмету. Поводомъ къ такому опредѣленію Совѣта послужилъ 7 пунктъ указа Св. Синода о результатахъ ревизіи Академіи, произведенной въ прошломъ 1875 году Высокопреосвященнымъ Макаріемъ, Архіепископомъ Литовскимъ. Въ упомянутомъ 7 пунктѣ означеннаго указа Св. Синода изъяснено: «Относительно затрудненія профессора церковнаго права въ подготовленіи студентовъ IV курса къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ, — затрудненія, проистекающаго будто бы отъ того, что не дано по этой новой наукѣ не только учебника, но и самой программы» нужно сказать, что «полнаго учебника по сему составному учебному предмету не указано, потому что его нѣтъ въ нашей духовно-учебной литерарѣ, но для второй части упомянутаго предмета, именно для той, которая относится къ церковному праву, указано руководство, составленное протоіереемъ Парвовымъ. Вообще же по всему объему этого предмета дана объяснительная записка, въ которой намѣчено, что преподаватель долженъ заимствовать изъ пастырскаго богословія и что изъ церковнаго права. Если преподаватели Академіи по пастырскому богословію и церковному праву сообщатъ студентамъ достаточныя свѣдѣнія каждый по своей наукѣ, то студентовъ IV курса можно руководить въ сокращенномъ усвоеніи подлежащихъ отдѣловъ этихъ наукъ. Совѣту Академіи подлежитъ разсмотрѣть, не происходитъ вышеупомянутое затрудненіе отъ того, что на профессора церковнаго права возложено руководить студентовъ IV курса и по той части «практическаго руководства для пастырей», которой онъ не преподаетъ въ Академіи и нѣтъ ли необходимости привлечь къ руководству сихъ студентовъ, по первой части названнаго предмета, профессора пастырскаго богословія, а равно не по-

желаютъ ли они совокупными силами составить учебникъ по сему предмету».

По существу затронутыхъ симъ пунктомъ предметовъ предстоитъ коснуться слѣдующихъ вопросовъ: I) въ какой мѣрѣ поименованная объяснительная записка ко всему объему «практическаго руководства для пастырей» и въ частности руководство протоіерея Парвова, рекомендованное для второй части названнаго предмета, удовлетворяютъ цѣли; II) въ какой также мѣрѣ получаемыя студентами по пастырскому богословію и церковному праву свѣдѣнія могутъ быть признаны достаточными въ дѣлѣ подготовки къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» въ усвоенномъ ему объемѣ тою же вышеупомянутою объяснительною запискою; III) есть ли основаніе, въ виду указаній той же объяснительной записки, привлекать преподавателя пастырскаго богословія къ руководству студентовъ IV курса по первой части разсматриваемаго предмета, которая представляется соприкосновенною съ пастырскимъ богословіемъ, чтобы устранить въ семъ случаѣ затрудненія преподавателя церковнаго права, и IV) не пожелаю ли я, какъ преподаватель церковнаго права, совмѣстно съ преподавателемъ пастырскаго богословія, совокупными силами составить учебникъ по «практическому руководству для пастырей».

Эти вопросы сами собою вытекаютъ изъ содержанія приведеннаго пункта указа Св. Синода и потому отъ разъясненія ихъ зависитъ рѣшеніе общаго вопроса о постановкѣ занятій съ студентами IV курса по предмету «практическаго рукаводства для пастырей» въ Академіи и преподаванія сей науки въ семинаріяхъ. Но, прежде чѣмъ касаться сихъ вопросовъ, нахожу необходимымъ объяснить, что приведенный 7 пунктъ указа Св. Синода, очевидно, вызванъ сдѣланнымъ мною Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнѣйшему Макарію, и внесеннымъ Его Высокопреосвященствомъ въ отчетъ о ревизіи Академіи заявленіемъ о томъ, что, при отсутствіи не только учебника, или удовлетворительнаго пособія, а главнымъ образомъ программы по «практическому руководству для пастырей», готовящіеся къ преподаванію онаго въ семинаріяхъ студенты IV курса крайне затрудняются составленіемъ удачныхъ лекцій даже послѣ того, какъ указаны источники и пособія и разъяснено направленіе лекціи, и что, вслѣдствіе сего обстоятельства, преподаватель церковнаго права, при широтѣ и сравнительной неразработанности вопросовъ

академической науки, обремененъ еще выборомъ и разработкою предметовъ «практическаго руководства для пастырей», проподаваемаго въ семинаріяхъ. Подобнаго заявленія, конечно, я могъ и не дѣлать, чтобы благоразумно не упоминать о забытомъ предметѣ, но желаніе успѣха новому дѣлу на сей разъ превозмогло въ виду нижеслѣдующихъ обстоятельствъ. Въ теченіе нѣсколькихъ академическихъ курсовъ я имѣлъ случай много разъ на опытѣ убѣждаться въ дѣйствительномъ затрудненіи студентовъ относительно составленія примѣрныхъ семинарскихъ лекцій по «практическому руководству для пастырей», затрудненіи, проистекающемъ ближайшимъ образомъ отъ отсутствія программы, которая бы, содержа опредѣленное указаніе предметовъ сего руководства, давала руководящую нить къ послѣдовательной ихъ разработкѣ и, въ тоже время, удерживала готовящагося къ преподаванію, при составленіи имъ лекцій, отъ уклоненія въ сторону и внесенія посторонних предметовъ. Какъ важно въ настоящемъ случаѣ присутствіе обязательной программы, въ поясненіе сего разскажу примѣръ, имѣвшій мѣсто при посѣщеніи класса практическихъ занятій Высокопреосвященнымъ Ревизоромъ. По существу заданной темы и заранѣе объясненному направленію лекціи и ея источниковъ, студенту слѣдовало говорить о правахъ духовенства, какъ извѣстнаго сословія въ смыслѣ IX т. свода законовъ Россійской Имперіи, а онъ между тѣмъ въ предварительно обдуманной и составленной имъ лекціи повелъ рѣчь объ епископахъ, ихъ избраніи, требуемыхъ отъ нихъ нравственныхъ качествахъ, настойчиво защищаясь противъ сдѣланныхъ ему замѣчаній о неумѣстности подобныхъ разсужденій въ разсматриваніи заданной темы тѣмъ, что епископы также принадлежатъ къ духовному сословію и что объ нихъ прежде всего должно говорить въ статьѣ о духовенствѣ. Независимо отъ сего, жалобы на затрудненія при преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ мнѣ еще прежде собственныхъ занятій со студентами IV курса приходилось неоднократно слышать отъ преподавателей сего предмета въ семинаріяхъ, которые обращались ко мнѣ за совѣтомъ и какъ на ближайшую причину своихъ затрудненій указывали именно на отсутствіе не говоря учебника, а даже полной руководящей программы. Если бы въ дѣйствительности и не существовало означенныхъ затрудненій, и въ такомъ случаѣ заявленіе съ моей стороны Ревизору объ отсутствіи

не только учебника, а даже программы по «практическому руководству для пастырей» представлялось мнѣ необходимымъ. Новость предмета, при отсутствіи руководящей программы, допуская полную свободу воззрѣній на его постановку и содержаніе, угрожаетъ повести къ неблагопріятнымъ результатамъ для успѣха въ его преподаваніи и изученіи, особенно, если принять во вниманіе скудость и односторонность разработки долженствующихъ входить въ содержаніе учебника вопросовъ. При отсутствіи общепринятаго, установившагося взгляда, позволяя себѣ имѣть собственныя понятія о постановкѣ, содержаніи и направленіи изслѣдованій «практическаго руководства для пастырей, я, очевидно, старался сообщить эти понятія студентамъ и руководить ихъ въ принятомъ онымъ направленіи. Но само собою понятно, что иное дѣло приготовленіе и изложеніе левціи со стороны студента, только еще готовящагося къ преподаванію, и иное дѣло приготовленіе и изложеніе той же лекціи наставникомъ семинаріи, уже преподающимъ извѣстный предметъ. Если въ первомъ случаѣ студентъ представляется учащимся и потому отвѣтствующимъ только предъ руководящимъ его наставникомъ относительно того, какъ онъ воспользовался указаннымъ ему матеріаломъ, то наставникъ семинаріи является учащимъ слушающихъ его воспитанниковъ и потому отвѣтствующимъ за правильное и неправильное, удовлетворительное и неудовлетворительное веденіе дѣла прежде всего предъ ближайшимъ начальствомъ, затѣмъ, ревизорами, высшимъ начальствомъ и самымъ предметомъ. Отсюда понятно, какъ важна въ настоящемъ случаѣ руководственная программа особенно по новому въ семинарскомъ курсѣ предмету и почему первымъ дѣломъ занятій Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ было именно составленіе подробныхъ программъ по всѣмъ предметамъ семинарскаго курса; исключеніе въ семъ случаѣ допущено только для «гомилетики» и «практическаго руководства для пастырей», — по нимъ и по сіе время не дано программъ. Вотъ почему, на самыхъ первыхъ порахъ моихъ занятій съ студентами IV курса, заявившими мнѣ какъ о трудности, такъ и неувѣренности въ цѣлесообразности своихъ занятій по «практическому руководству для пастырей» по причинѣ отсутствія надлежаще одобренной программы, я тогда же, т. е. въ 1871 г., чтобы облегчить трудъ студентовъ и разсѣять ихъ неувѣренность, рѣшился составить программу «практическаго руководства для па-

стырей» съ тѣмъ, что, если она будетъ одобрена, написать примѣнительно къ ней и самый учебникъ. Чтобы мое предпріятіе не оказалось излишнимъ и безполезнымъ, я предварительно съ моими предложеніями обращался къ Предсѣдателю Учебнаго Комитета, отъ котораго узналъ, что Комитетъ осуществленіе моего предпріятія приметъ не только съ охотою, а и съ благодарностію. Послѣ такого одобрительнаго и вмѣстѣ вызывающаго на трудъ отвѣта названная программа мною въ скорости была составлена, примѣнительно къ указаніямъ устава духовныхъ семинарій 14 мая 1867 г. о преподаваніи вновь введеннаго имъ предмета, и представлена Предсѣдателю Учебнаго Комитета. Судьба представленной мною еще въ 1871 году программы мнѣ неизвѣстна; но изъ частнаго разговора съ Предсѣдателемъ Учебнаго Комитета я слышалъ, что онъ съ своей стороны находитъ мою программу цѣлесообразною и передалъ ее на разсмотрѣніе одного изъ членовъ Комитета по принадлежности. Какъ составленіе мною программы по «практическому руководству для пастырей», такъ и заявленіе объ отсутствіи оной Высокопреосвященнѣйшему Ревизору сдѣланы мною одинаково въ сознаніи нравственной обязанности и изъ желанія успѣха новому дѣлу. Къ сожалѣнію, въ то время, какъ первое обстоятельство представляется забытымъ, послѣднее отразилось на мнѣ не выгодными тѣнями, которыя, создавъ вопросъ: «о затрудненіи профессора церковнаго права въ подготовленіи студентовъ IV курса къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ, подали тѣмъ Совѣту Академіи поводъ потребовать отъ меня соображеній о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ IV курсѣ. Постараюсь въ требуемыхъ нижеслѣдующихъ соображеніяхъ представить предметъ въ должномъ всестороннемъ свѣтѣ посредствомъ разъясненія вышепоставленныхъ вопросовъ.

I.

Въ какой мѣрѣ объяснительная записка ко всему объему «практическаго руководства для пастырей» и въ частности руководство протоіерея Парвова, рекомендованное для второй части названнаго предмета удовлетворяютъ своей цѣли?

«Практическое руководство для пастырей» введено въ составъ семинарскаго образованія уставомъ духовныхъ семинарій 14 мая

1867 года. По мысли сего устава названное руководство должно замѣнить собою прежде отдѣльно преподававшіяся въ семинаріяхъ «пастырское богословіе» и «каноническое право», соединивъ ихъ вмѣстѣ подъ однимъ общимъ наименованіемъ, вслѣдствіе внутренней между ними связи и для удобства преподаванія. Сдѣлавъ означенную перемѣну, названный уставъ не объяснилъ въ подробности предположенной между соединенными предметами внутренней связи и характера постановки и преподаванія новаго. Объяснительная записка къ уставу духовныхъ семинарій въ свою очередь только изъяснила: «означенное соединеніе показываетъ, что «каноническое право» и «пастырское богословіе» предполагается читать въ семинаріяхъ не въ полномъ ихъ объемѣ, а только въ тѣхъ частяхъ, или отдѣлахъ, которые имѣютъ ближайшее и притомъ практическое примѣненіе къ служенію священника». Изъ сего объясненія слѣдуетъ, что для составленія «практическаго руководства для пастырей» необходимо взять одну часть его содержанія изъ «каноническаго права», другую изъ «пастырскаго богословія» и соединить ихъ вмѣстѣ, руководствуясь при этомъ соединеніи мыслію о практическомъ примѣненіи сего содержанія къ пастырскому служенію. Такъ дѣйствительно и представлено это дѣло объяснительною запискою къ уставу духовныхъ семинарій, которая далѣе говоритъ: «практическое руководство для пастырей» подраздѣляется на двѣ части, изъ коихъ въ первой будутъ заключаться нравственныя достоинства и обязанности, соединенныя съ званіемъ священнослужительскимъ, а во второй-церковно-юридическія права этого званія. При такомъ содержаніи, по замѣчанію записки, «практическое руководство для пастырей» можетъ быть наукою и полною и стройною». (См. объяснит. записку къ уст. дух. семинарій стр. 34—38).

Объяснительная записка о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ во всемъ его объемѣ смотритъ на этотъ предметъ нѣсколько иначе. Въ этой запискѣ Учебный Комитетъ, соглашаясь, что «практическое руководство для пастырей», если не по содержанію своему, то по способу изложенія составляетъ науку новую и потому не имѣетъ въ настоящее время учебнаго руководства для своего преподаванія въ семинаріяхъ, такъ какъ всѣ издававшіяся доселѣ сочиненія о пастырскомъ служеніи относятся или къ такъ называемому «пастырскому богословію», или къ «каноническому праву», но не представляютъ въ себѣ полнаго

и стройнаго соединенія того и другаго предмета вмѣстѣ, полагалъ бы впредь до изданія полнаго и систематическаго учебника по «практическому руководству для пастырей» поставить преподаваніе этой науки на слѣдующихъ основаніяхъ.

«Первую ея часть о нравственныхъ достоинствахъ и обязанностяхъ пастыря излагать по непосредственному руководству Св. Писанія, гдѣ особенно прочитать и объяснить: а) приготовленіе пастыря къ дѣлу служенія спасенію людей, по примѣру Божественнаго Пастыреначальника, чрезъ отверженіе всѣхъ предметовъ искушенія (Мтѳ. 4, 1—11. Мрк. 1, 12—13. Лук. 4, 1—13); б) о высокомъ достоинствѣ апостольскаго служенія (Мтѳ. 5, 14—16); в) наставленія Іисуса Христа Апостоламъ, при отправленіи ихъ на проповѣдь (Мтѳ. 10, 1 — 42. Мрк. 6, 7 — 11. Лук. 10, 1 — 16); г) Притчу о добромъ пастырѣ (Іоанн. 10, 1—16. Лук. 15, 1—8. Мтѳ. 18, 10 — 14); д) осужденіе тѣхъ, которые трудятся для царства небеснаго только изъ за наградъ (Мтѳ. 19, 27 — 30. 20, 1 — 16); е) обличеніе книжниковъ и фарисеевъ (Мтѳ. гл. 23); ж) первосвященническую молитву Іисуса Христа (Іоанн. гл. 17); з) пастырскія посланія къ Тимоѳею и Титу, и въ нихъ особенно: 1 Тим. 3, 1—13. Тит. 1, 5 — 16. ср. Дѣян. 20, 16—35. 1 Петр. 5, 1—4). Въ видѣ дополненія и сравненія могутъ быть прочитываемы мѣста изъ Ветхаго Завѣта, относящіяся къ священническому служенію».

Очерчивая такимъ образомъ общую канву содержанія первой части «практическаго руководства для пастырей», Учебный Комитетъ въ той же запискѣ такъ объяснилъ далѣе основанія такого содержанія и характера изложенія: «для пастырей церкви внушительнѣе и убѣдительнѣе всѣхъ научныхъ наставленій будутъ прямыя указанія слова Божія, котораго служенію, словомъ и дѣломъ, они и посвящаютъ себя. Но чтобы объясненія наставника не приняли только отвлеченнаго характера, а имѣли практическій смыслъ, для этого онъ долженъ указывать примѣры изъ исторіи служенія Іисуса Христа и Апостоловъ, или изъ пастырской дѣятельности замѣчательнѣйшихъ Отцовъ Церкви, особенно отечественныхъ, или изъ опытовъ обыкновенной жизни, стараясь притомъ внушить своимъ слушателямъ преданіемъ хранимый высоконравственный духъ нашей православной іерархіи».

«Вторая часть «практическаго руководства для пастырей», по мысли Учебнаго Комитета, должна состоять изъ двухъ отдѣловъ:

а) изложенія основныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви и б) примѣненія ихъ къ практикѣ отечественной церкви. Первый изъ этихъ отдѣловъ полезно было бы преподавать по руководству «книги правилъ Св. Апостолъ, св. соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ и св. Отцовъ», и въ частности «можно было бы ограничиться прочтеніемъ и объясненіемъ апостольскихъ правилъ, въ сопоставленіи съ ними одинаковыхъ по содержанію правилъ соборовъ и св. Отцовъ, такъ какъ опредѣленія соборовъ и св. Отцовъ составляютъ только раскрытіе съ большими или меньшими подробностями тѣхъ началъ церковнаго управленія, которыхъ сущность излагается въ апостольскихъ правилахъ. Особыя постановленія соборовъ и св. Отцовъ, на которыя нѣтъ указаній въ апостольскихъ правилахъ, весьма не многочисленны и могутъ быть прочитываемы отдѣльно, въ видѣ дополненія къ апостольскимъ правиламъ».—Что касается втораго изъ означенныхъ отдѣловъ, который долженъ содержать примѣненіе основныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви къ практикѣ отечественной, то, безъ указанія частныхъ предметовъ содержанія и характера ихъ изложенія, объяснительная записка рекомендуетъ въ руководство для этого отдѣла книгу протоіерея Парвова: «Практическое изложеніе церковно гражданскихъ постановленій въ руководство священнику на случай совершенія важнѣйшихъ требъ». (См. Извлеченіе изъ журнала Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ отъ 10 апрѣля 1868 г. за № 48).

Сравнивая въ цѣломъ взглядъ объяснительной записки Учебнаго Комитета на преподаваніе «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ съ воззрѣніемъ на тотъ же предметъ устава духовныхъ семинарій и объяснительной къ нему записки, кажется, не будетъ ошибки, если замѣтить, что первый не совпадаетъ съ послѣднимъ и существенно разнится отъ него. Не буду здѣсь говорить о первой, какъ не относящейся къ преподаваемому мною предмету, части «практическаго руководства для пастырей», которая, по мысли устава духовныхъ семинарій и объяснительной къ нему записки, должна излагать «нравственныя достоинства и обязанности, соединенныя съ званіемъ священнослужительскимъ» и, по объясненію Учебнаго Комитета, должна состоять изъ прочтенія и объясненія поцитованныхъ выше мѣстъ Св. Писанія съ присовокупленіемъ пояснительныхъ примѣровъ изъ исторіи служенія Іисуса Христа, изъ пастырской дѣятельности замѣчательнѣйшихъ Отцевъ

Церкви, особенно отечественныхъ и даже изъ опытовъ обыкновенной жизни,—остановлюсь только на второй, какъ соприкасающейся съ преподаваемою мною наукою, части, съ цѣлію замѣтить разность между тѣмъ и другимъ взглядомъ и воззрѣніемъ. Но эта вторая часть «практическаго руководства для пастырей», по уставу духовныхъ семинарій и объяснительной къ нему запискѣ, должна излагать «церковно-юридическія права священнослужительскаго званія», т. е. слѣдуетъ думать, тѣ права, которыя, имѣя свое основаніе въ церковномъ званіи священнослужителя и его духовныхъ преимуществахъ, опредѣляются юридическими постановленіями, и обнаруженія которыхъ, сопровождаясь юридическими послѣдствіями, получаютъ значеніе юридическихъ дѣйствій, каковы напр. права священнослужителя по состоянію, относительно завѣдыванія, распоряженія и пользованія церковнымъ имуществомъ, землями, капиталами, веденій церковныхъ актовъ и т. п., словомъ, права священнослужителя въ предѣлахъ его служебныхъ обязанностей, опредѣляемыхъ положительными церковными или гражданскими постановленіями. Между тѣмъ, по объясненію Учебнаго Комитета, та же часть въ первомъ отдѣлѣ должна изложить «основные законы іерархическаго устройства церкви», т. е. слѣдуетъ заключить, каноническія основанія церковной іерархіи, необходимость ея въ церкви, іерархическія преимущества лицъ священнаго сана предъ мірянами, ихъ взаимныя отношенія и т. п., словомъ, основныя начала церковнаго устройства, во второмъ — «примѣненіе означенныхъ законовъ къ практикѣ отечественной церкви, т. е. должно вообще показать согласіе внутренней организаціи русской церкви съ основными началами церковнаго устройства. Разность между тѣмъ и другимъ взглядомъ на столько очевидна, что я злоупотребилъ бы словомъ, если бы началъ далѣе показывать эту разность и разъяснять, какъ готовящемуся и дѣйствительному преподавателю «практическаго руководства для пастырей» въ своемъ изложеніи сего предмета не легко и выдержать влагаемую въ него идею семинарскаго устава и выполнить предписанія объяснительной записки Учебнаго Комитета. Уставъ семинаріи обращаетъ вниманіе преподавателя исключительно на практическую дѣятельность пастыря, объяснительная записка Комитета требуетъ теоретическаго разъясненія основныхъ законовъ церковнаго строя.

Разсматриваемыя безотносительно предположенія объяснитель-

ной записки Учебнаго Комитета о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» представляютъ нѣкоторыя затрудненія по причинѣ замѣтнаго несоотвѣтствія въ общемъ и подробномъ опредѣленіи содержанія той же второй части. По общему опредѣленію названной записки «вторая часть практическаго руководства для пастырей» должна состоять изъ двухъ отдѣловъ: а) изложенія основныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви и б) примѣненія ихъ къ практикѣ отечественной церкви. Между тѣмъ по подробному объясненію первый отдѣлъ «могъ бы ограничиться прочтеніемъ и объясненіемъ только апостольскихъ правилъ въ сопоставленіи съ ними одинаковыхъ по содержанію правилъ соборовъ и св. Отцевъ, съ присовокупленіемъ, въ видѣ дополненія къ апостольскимъ правиламъ, отдѣльнаго прочтенія особыхъ постановленій соборовъ и св. Отцовъ». Держась буквально сего объясненія, необходимо заключить, что подъ «изложеніемъ основныхъ законовъ іерархическаго устройства Церкви», коимъ долженъ заниматься первый отдѣлъ второй части «практическаго руководства для пастырей», разумѣются собственно «переданныя намъ именемъ святыхъ и славныхъ Апостоловъ осмьдесятъ пять правилъ» (VI всел. пр. 2), коихъ только раскрытіемъ служатъ опредѣленія соборовъ и св. Отцовъ, и что весь этотъ отдѣлъ по характеру изложенія долженъ имѣть видъ послѣдовательнаго одного за другимъ экзегетическаго прочтенія апостольскихъ правилъ и сопоставленія съ ними опредѣленій соборовъ и св. Отцовъ. Словомъ, первый отдѣлъ второй части «практическаго руководства для пастырей», по подробному объясненію разсматриваемой записки, долженъ содержать чтеніе апостольскихъ правилъ съ комментаріями и съ указаніемъ параллелизмовъ въ книгѣ правилъ. Будетъ ли подобное чтеніе изложеніемъ основныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви и вообще на сколько умѣстно такое чтеніе при преподаваніи учебнаго руководства, объ этомъ, полагаю, излишне распространяться въ виду того обстоятельства, что воспитанникамъ семинаріи въ настоящемъ случаѣ долженъ быть ясно, точно и по возможности сжато переданъ только необходимый для практической дѣятельности пастыря смыслъ закона, а не процессъ его историческаго возникновенія и послѣдующаго развитія. Относительно втораго отдѣла второй части, который, по общему опредѣленію его содержанія въ разсматриваемой запискѣ, долженъ показать «примѣненіе основ-

ныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви въ практикѣ отечественной», та же записка не даетъ подробныхъ объясненій, а только указываетъ, что руководствомъ для сего отдѣла можетъ служить вышеназванная книга протоіерея Парвова. Рекомендуя эту книгу въ руководство, записка замѣчаетъ: «эта книга, по содержанію своему, соотвѣтствуетъ своему названію и близко идетъ къ требованіямъ науки «практическаго руководства для пастырей». Она излагаетъ церковно-гражданскія постановленія, касающіяся ближайшихъ случаевъ въ практикѣ пастыря, именно совершенія св. таинствъ и погребенія умершихъ. Правда, очень многаго не достаетъ ей, чтобы быть полнымъ учебникомъ. Но по крайней мѣрѣ то, что она содержитъ, необходимѣе всего знать для практики священника. Недостатки ея легко могутъ быть восполнены наставникомъ при другихъ пособіяхъ». Прежде всего позволительно при этомъ сказать, что книга протоіерея Парвова рекомендуется объяснительною запискою о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» только для одного изъ отдѣловъ и притомъ не безъ намековъ на ея недостаточность, а не для всей «второй части упомянутаго предмета, именно для той, которая относится къ церковному праву», т. е. преподаваемому мною предмету, какъ объ этомъ изъяснено въ 7 п. указа. Далѣе книга протоіерея Парвова содержитъ руководственныя наставленія священнику на случай совершенія важнѣйшихъ требъ; между тѣмъ, по общему опредѣленію названной записки, второй отдѣлъ второй части долженъ содержать «примѣненіе основныхъ законовъ іерархическаго устройства церкви въ практикѣ отечественной». Сверхъ сего книга протоіерея Парвова, разсуждая почти исключительно о таинствахъ, не касается, можно сказать, таинства таинствъ—священства; но нельзя и думать, чтобы знаніе каноническихъ и русскихъ церковно-гражданскихъ постановленій, относящихся къ сему предмету, было менѣе необходимо для священника, чѣмъ знакомство со всякими другими законами, и чтобы эти постановленія не составляли главнаго содержанія и основнаго фундамента «практическаго руководства для пастырей». При отсутствіи одного этого, не говоря о многихъ другихъ, долженствующихъ необходимо входить въ объемъ «практическаго руководства для пастырей» предметовъ, я осмѣливаюсь высказать мнѣніе, что книгѣ протоіерея Парвова не очень многаго только недостаетъ для того, чтобы быть руководствомъ для второй

части «практическаго руководства для пастырей», даже въ предѣлахъ содержанія этой части, очерченнаго объяснительною запискою Учебнаго Комитета, но что эта книга не содержитъ въ себѣ самаго главнаго и существеннаго, что давало бы ей право на названіе вспомогательнаго удовлетворительнаго пособія къ преподаванію тѣхъ отдѣловъ разсматриваемой науки, которые своимъ содержаніемъ соприкасаются съ церковнымъ правомъ. Позволяю себѣ присовокупить, что если бы преподаватели «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ въ своемъ преподаваніи второй части сего предмета дѣйствительно ограничились руководствомъ протоіерея Парвова, то они оставили бы своихъ слушателей въ не знаніи самыхъ главныхъ и существенныхъ вопросовъ преподаваемаго имъ предмета, и что посему названное руководство никакъ нельзя признать такимъ пособіемъ, которое исчерпывало бы не только всѣ, а даже важнѣйшіе предметы «практическаго руководства для пастырей», относящіеся къ области церковнаго права.

Сказанное показываетъ, что объяснительная записка ко всему объему «практическаго руководства для пастырей», не совпадая въ своихъ разъясненіяхъ съ взглядомъ на ту же науку устава духовныхъ семинарій и объяснительной къ нему записки, представляетъ указанія, способныя спутать и затруднить преподавателя. Слѣдуетъ присовокупить, что и самъ Учебный Комитетъ, излагая въ разсматриваемой запискѣ свои предположенія о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ, не имѣлъ въ виду стѣснять своими предположеніями семинарскихъ преподавателей въ постановкѣ названнаго предмета. Высказывая свои соображенія предположительно, что могло бы входить въ содержаніе «практическаго руководства для пастырей», Учебный Комитетъ рѣшился на это «впредь до изданія полнаго и систематическаго учебника по сему предмету», и при этомъ предоставилъ «избранію наставниковъ и одобренію педагогическихъ семинарскихъ правленій устанавливать планъ преподаванія именно «второй части науки». Подобнымъ отношеніемъ къ дѣлу Учебный Комитетъ прямо открылъ семинарскому преподавателю свободу—быть самостоятельнымъ въ выборѣ и независимымъ въ изложеніи предметовъ семинарскаго преподаванія. Занимаясь съ студентами IV курса по собственному плану преподаванія «практическаго руководства для пастырей», я только

пользовался въ семъ случаѣ предоставленною каждому семинарскому преподавателю свободою. Высказанныхъ мыслей достаточно для разъясненія перваго изъ предложенныхъ вопросовъ,—обращаюсь къ второму.

II.

Въ какой мѣрѣ получаемыя студентами по пастырскому богословію и каноническому праву свѣдѣнія могутъ быть признаны достаточными въ дѣлѣ подготовки къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» въ усвоенномъ ему объемѣ объяснительною запискою Учебнаго Комитета? Разъясненію сего вопроса много помогаетъ сказанное при разсмотрѣніи предыдущаго. Дѣло въ томъ, что пастырское богословіе, насколько я могу быть компетентнымъ судьею въ семъ случаѣ, не имѣетъ своею задачею разъясненія вышеприведенныхъ мѣстъ Св. Писанія, да едва ли и пользуется ими in toto для раскрытія своего предмета, коимъ нужно признать научное изображеніе нравственнаго идеала истиннаго пастыря примѣнительно къ многоразличнымъ отношеніямъ его жизни и дѣятельности, въ связи съ идеею пастырскаго служенія. По крайней мѣрѣ объяснительная записка о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей», перечисляя въ ряду пособій для наставника болѣе другихъ полезныхъ, при указанномъ ею способѣ преподаванія первой части «практическаго руководства для пастырей», «пастырское богословіе» епископа Кирилла, такъ отзывается о значеніи этой книги въ виду пригодности ея содержанія въ настоящемъ случаѣ. «Книга эта сама по себѣ достойная вниманія; но большая часть содержащихся въ ней предметовъ относится или къ догматическому богословію, или къ литургикѣ и гомилетикѣ, и только меньшая часть ихъ, излагаемая во второй части книги, можетъ принадлежать къ руководству для пастырей по настоящему пониманію этой науки. Впрочемъ, и эта часть въ книгѣ преосвященнаго Кирилла не имѣетъ практическаго характера. Кромѣ того изложеніе этой книги хорошо для чтенія; но по многочисленнымъ дѣленіямъ, многословію въ выраженіяхъ и ораторскимъ оборотамъ рѣчи совершенно неудобно для учебной цѣли. Потому-то, хотя упомянутая книга была прежде принимаема въ учебное руководство, но въ настоящее время Учебный Комитетъ

находитъ ее несоотвѣтствующею значенію учебнаго руководства, хотя и полезною въ качествѣ учебнаго пособія». Если такимъ образомъ по содержанію, стилю и внѣшнему построенію забраковано Учебнымъ Комитетомъ «пастырское богословіе» епископа Кирилла, представляющее ближайшимъ образомъ изложеніе нравственныхъ достоинствъ и обязанностей пастырскаго званія, т. е. тѣхъ предметовъ, которыми, какъ выше сказано, по мысли устава духовныхъ семинарій и объяснительной къ нему записки, и должна заниматься первая часть «практическаго руководства для пастырей», имѣвшая замѣнить собою прежде преподававшееся въ семинаріяхъ пастырское богословіе; то, кажется, раскрываемая мысль о недостаточности и малопригодности полученныхъ студентами свѣдѣній изъ пастырскаго богословія становится достаточно разъясненною. Изъ забракованнаго въ цѣломъ составѣ «пастырскаго богословія» епископа Кирилла признана могущею принадлежать къ «руководству для пастырей въ настоящемъ пониманіи этой науки» только вторая часть книги, которая разсуждаетъ объ обязанностяхъ священника въ отношеніи къ самому себѣ; но и эта часть по своему предмету не совпадаетъ съ указаннымъ объяснительною запискою содержаніемъ первой части «практическаго руководства для пастырей». Изъ всѣхъ рекомендованныхъ объяснительною запискою пособій для преподаванія первой части «практическаго руководства для пастырей» болѣе лестнаго отзыва удостоилась книга «о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ». Объ этой книгѣ записка говоритъ: «по достоинству своего содержанія и изложенія эта книга останется надолго дорогимъ пособіемъ для пастырской науки и близко подходитъ къ настоящему пониманію «практическаго руководства для пастырей», но по устарѣлости языка не можетъ быть учебникомъ». Не смотря на замѣченную запискою близость книги о должностяхъ присвитеровъ приходскихъ къ настоящему пониманію «практическаго руководства для пастырей», при бѣгломъ сравненіи содержанія первой съ программою предметовъ послѣдняго, нельзя не усмотрѣть находящагося между ними различія и несоотвѣтствія. Вообще понимая первую часть «практическаго руководства для пастырей» въ составѣ предметовъ, указанныхъ для нея объяснительною запискою, позволительно сказать, что для удовлетворительнаго изложенія сихъ предметовъ болѣе потребны для готовящагося преподавать оные

свѣдѣнія герменевтики, или вообще науки о толкованіи св. писанія, а не пастырскаго богословія.

Не совсѣмъ легко также съ точки зрѣнія объяснительной записки о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» понять связь второй его части съ церковнымъ правомъ въ томъ смыслѣ, что готовящіеся къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» студенты, получивъ достаточныя свѣдѣнія по церковному праву, безъ затрудненія могутъ пользоваться означенными свѣдѣніями и быть руководимы въ сокращенномъ изложеніи ихъ для семинарскихъ лекцій. Прежде всего необходимо замѣтить, что наука церковнаго права не занимается спеціально изъясненіемъ апостольскихъ и вообще каноническихъ правилъ, какъ это представляется объяснительною запискою относительно преподаванія перваго отдѣла разсматриваемой части «практическаго руководства для пастырей». Далѣе, наука церковнаго права не изслѣдуетъ и вопроса о таинствахъ и службахъ церковныхъ въ смыслѣ предметовъ непосредственной практики священника, какъ это представлено въ рекомендуемомъ запискою для преподаванія втораго отдѣла той же части «практическаго руководства для пастырей» руководствѣ протоіерея Парвова. Наука церковнаго права, имѣя задачею представить постепенное развитіе церковныхъ установленій и порядковъ жизни церкви, опредѣлить ихъ значеніе и показать согласіе съ идеею церкви, одинаково пользуется указаніями какъ апостольскихъ, такъ и другихъ церковныхъ правилъ, нисколько не пренебрегая при этомъ ни данными исторіи, ни примѣрами дѣйствительной практики. — Таже наука касается и вопроса о таинствахъ церкви, но смотря на нихъ, какъ на необходимыя въ церкви установленія въ дѣлѣ достиженія церковію своихъ цѣлей, названная наука изслѣдуетъ способы законнаго совершенія таинствъ и условія правильнаго пользованія ими, съ изложеніемъ послѣдовательнаго разнообразія церковной практики въ этомъ отношеніи въ разныхъ православныхъ церквахъ. Церковное право, какъ наука, сверхъ сего трактуетъ и о многихъ другихъ предметахъ, которыхъ необходимо должно касаться и «практическое руководство для пастырей», какъ-то: правъ и отношеній духовныхъ установленій и клира или духовенства, охраненія и распространенія вѣры и т. п. Но всѣ эти предметы въ наукѣ церковнаго права изслѣдуются и излагаются и въ особомъ объемѣ и въ особомъ направ-

леніи и съ особою цѣлію, вовсе не пригодными для «практическаго руководства для пастырей» въ томъ смыслѣ, чтобы только переписывать и переносить въ послѣднее свѣдѣнія, сообщенныя церковнымъ правомъ. Впрочемъ, если бы и такъ, то и въ такомъ случаѣ, дабы надлежаще и съ успѣхомъ какъ и насколько слѣдуетъ воспользоваться сообщенными церковнымъ правомъ свѣдѣніями при чтеніи и изложеніи предметовъ «практическаго руководства для пастырей», для сего необходимо напередъ знать составъ послѣдняго, объемъ его содержанія и ближайшія задачи изложенія; словомъ, необходима по крайней мѣрѣ удовлетворительная программа, которая руководствовала бы въ выборѣ и сочетаніи свѣдѣній, сообщаемыхъ церковнымъ правомъ. Существованіе подобной програмы не только для новаго но и для стараго предмета семинарскаго курса совершенно необходимо даже въ такомъ случаѣ, если бы преподаваніе и изученіе церковнаго права въ академіяхъ имѣло прямою своею задачею приготовленіе преподавателей «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ. Но церковное право, какъ наука, въ новомъ академическомъ уставѣ получила совершенно иную постановку, и задачи преподаванія названной науки не могутъ быть отожествляемы съ цѣлями приготовленія преподавателей для семинарій по «практическому руководству для пастырей» тѣмъ болѣе, что по новому семинарскому уставу, означенное руководство не представляетъ параллельнаго предмета даже съ прежде преподававшимся въ семинаріяхъ «церковнымъ законовѣдѣніемъ». Всѣ сіи соображенія, указывая на несомнѣнную разность въ задачахъ и направленіи изслѣдованій церковнаго права сравнительно съ «практическимъ руководствомъ для пастырей» и удаляя послѣднее со стороны его содержанія и изложенія отъ церковнаго права, не позволяютъ смотрѣть на дѣло такъ, что «если преподаватель Академіи по церковному праву сообщитъ студентамъ достаточныя свѣдѣнія по сему предмету, то безъ затрудненія можно руководить студентовъ IV курса въ сокращенномъ усвоеніи подлежащихъ отдѣловъ названной науки». Неизбѣжныя затрудненія въ надлежащемъ заимствованіи изъ церковнаго права нужныхъ для практическаго руководства свѣдѣній необходимо возникаютъ отъ самой неизвѣстности: чѣмъ именно должно заниматься «практическое руководство для пастырей», какіе въ частности предметы оно должно заимствовать изъ церковнаго права, въ какомъ объемѣ и на-

правленіи. Подобная неизвѣстность предметовъ, и порождаемые ею вопросы, и создаетъ тѣ затрудненія, которыя имѣютъ мѣсто какъ въ подготовленіи студентовъ IV курса къ преподаванію, такъ и въ самомъ преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ. Разсѣять и устранить эти затрудненія можно лишь чрезъ ясное и опредѣлительное разъясненіе долженствующихъ входить въ составъ и содержаніе «практическаго руководства для пастырей» частныхъ предметовъ и чрезъ твердую постановку сего предмета въ семинаріяхъ при помощи составленной для него программы и назначеннаго въ руководство при его преподаваніи учебника. До того времени, сколько бы ни говорили о родственной близости содержанія «практическаго руководства для пастырей» съ пастырскимъ ли богословіемъ, или съ церковнымъ правомъ и какъ бы легкимъ не представляли дѣла подготовки получившихъ достаточныя свѣдѣнія по означеннымъ наукамъ студентовъ IV курса къ удовлетворительному преподаванію «практическаго руководства для пастырей», успѣхъ дѣла необходимо будетъ тормозиться отсутствіемъ руководящей канвы, по которой въ порядкѣ и послѣдовательности могли бы быть распредѣлены означенныя свѣдѣнія. Отсутствіе этой канвы, а никакъ ни недостатокъ нужныхъ и достаточныхъ свѣдѣній, служа причиною многихъ затрудненій, производитъ еще ту совершенно неумѣстную въ настоящемъ случаѣ пестроту, вслѣдствіе которой одному преподавателю представляется одно, другому другое долженствующимъ входить въ преподаваемый имъ предметъ; одинъ смотритъ на «практическое руководство для пастырей» какъ на непосредственную вѣтвь пастырскаго богословія, и вслѣдствіе сего отдаетъ предпочтеніе нравственному элементу, другой признаетъ означенное руководство органически связаннымъ съ церковнымъ правомъ, и потому обращаетъ преимущественное вниманіе на юридическую стихію въ его содержаніи. Объяснительная записка о преподаваніи сего предмета въ семинаріяхъ не только не уничтожаетъ подобнаго противорѣчія взглядовъ, напротивъ какъ бы покровительствуетъ сему, тѣмъ, что она вноситъ въ составъ первой и второй части «практическаго руководства для пастырей» такіе предметы, которые не могутъ быть причислены ни къ разряду непосредственныхъ предметовъ пастырскаго богословія, ни къ составу дѣйствительнаго содержанія церковнаго права. Вслѣдствіе сего получившій не только достаточныя, но и самыя полныя

свѣдѣнія по подготовляющимъ къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» академическимъ наукамъ, т. е. пастырскому богословію и церковному праву, подвергается непріятнымъ самимъ по себѣ и вреднымъ для дѣла искушеніямъ недоумѣнія. Съ одной стороны его волнуетъ нерѣшительность: заниматься ли систематическимъ изложеніемъ нравственныхъ обязанностей пастыря, какъ это дѣлается въ пастырскомъ богословіи, или толковать извѣстныя мѣста св. Писанія, согласно оффиціальному разъясненію, по мнѣнію котораго «для пастырей церкви внушительнѣе и убѣдительнѣе всѣхъ научныхъ наставленій прямыя указанія слова Божія»; съ другой,—его искушаетъ мысль: представить ли полное систематическое изложеніе тѣхъ церковно-юридическихъ отношеній, въ которыя поставленъ пастырь церкви самымъ своимъ званіемъ и служеніемъ, какъ это слѣдовало бы по требованію идеи «практическаго руководства для пастырей», влагаемой въ него уставомъ духовныхъ семинарій, или ограничиться толкованіемъ апостольскихъ правилъ съ другими дополненіями, какъ рекомендуетъ объяснительная записка. Одно возникновеніе подобныхъ колебаній и испытаній, кажется, вполнѣ оправдываетъ высказанныя предположенія о неудовлетворительной постановкѣ преподаванія «практическаго руководства для пастырей» и вмѣстѣ указываетъ на существованіе дѣйствительныхъ причинъ встрѣчаемыхъ затрудненій какъ въ подготовкѣ къ преподаванію, такъ и въ самомъ преподаваніи «практическаго руководства для пастырей».

III.

Есть ли основаніе, въ виду указаній объяснительной записки, привлекать преподавателя пастырскаго богословія къ руководству студентовъ IV курса по первой части «практическаго руководства для пастырей», которая соприкасается съ пастырскимъ богословіемъ, съ цѣлію устранить въ семъ случаѣ затрудненія преподавателя церковнаго права? Вопросъ этотъ представляетъ послѣдовательный выводъ изъ двухъ предыдущихъ и лежащая въ основѣ его мысль является необходимымъ послѣдствіемъ предшествующихъ ей мыслей въ 7 п. указа Св. Синода. Но разсмотрѣнные вопросы, по существу предложенныхъ по нимъ соображеній, требуютъ отрицательныхъ отвѣтовъ, именно тѣхъ, что объяснительная записка и

рекомендуемое ею руководство къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» не устанавливаютъ своего предмета на твердыхъ и желательныхъ началахъ, вслѣдствіе чего сообщенныя студентамъ достаточныя свѣдѣнія въ подготовляющихъ къ сему преподаванію академическихъ наукахъ не могутъ руководить ихъ, какъ будущихъ семинарскихъ преподавателей, въ удовлетворительномъ построеніи и преподаваніи разсматриваемой науки, такъ, чтобы они не встрѣчали затрудненій. Въ виду такого рѣшенія предыдущихъ вопросовъ было бы не только непослѣдовательно, а вмѣстѣ и неправильно на вытекающій изъ нихъ вопросъ давать положительный отвѣтъ. Впрочемъ отрицательное, а не иное рѣшеніе разсматриваемаго вопроса, должно быть предложено не только въ виду связи сего вопроса съ двумя предыдущими, но и по соображенію существа затрогиваемаго имъ предмета. Уставъ духовныхъ семинарій постановилъ, вмѣсто прежде преподававшихся въ семинаріяхъ пастырскаго богословія и каноническаго права, читать «практическое руководство для пастырей», съ тѣмъ, чтобы первая часть послѣдняго, излагая нравственныя достоинства и обязанности, соединенныя съ священнослужительскимъ званіемъ, соотвѣтствовала первому изъ замѣненныхъ ею предметовъ, т. е. пастырскому богословію. Объяснительная записка о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» рекомендуетъ первую часть сего предмета о нравственныхъ достоинствахъ и обязанностяхъ пастыря излагать по непосредственному руководству св. Писанія, гдѣ особенно прочитать и объяснить извѣстныя, точно поцитованныя мѣста, съ присовокупленіемъ назидательныхъ примѣровъ изъ жизни Іисуса Христа и Апостоловъ, пастырской дѣятельности Отцовъ Церкви, особенно отечественныхъ и изъ опытовъ обыкновенной жизни. Подобное объясненіе содержанія первой части «практическаго руководства для пастырей» со стороны объяснительной записки невольно располагаетъ къ мысли, что названная записка едва ли столь тѣсно и неразрывно, какъ и упомянутый уставъ духовныхъ семинарій, связываетъ въ этомъ отношеніи «практическое руководство для пастырей» съ прежде преподававшимся въ семинаріяхъ пастырскимъ богословіемъ. Какъ бы то ни было, только подобное, а не иное воззрѣніе на «практическое руководство для пастырей» сказывается и въ росписаніи предметовъ семинарскаго курса по каѳедрамъ академическимъ, съ возложеніемъ на наставниковъ послѣднихъ обязан-

ностей подготовленія преподавателей для перваго въ семинаріяхъ. Въ означенномъ росписаніи наставникъ пастырскаго богословія въ Академія вовсе не приглашенъ къ участію въ подготовленіи и руководствѣ студентовъ IV курса, какъ будущихъ преподавателей въ семинаріяхъ по «практическому руководству для пастырей» по первой части сего составнаго предмета, какъ бы слѣдовало, если бы «практическое руководство для пастырей» понималось неразрывно въ этомъ отношеніи связаннымъ съ пастырскимъ богословіемъ. Слѣды подобнаго же воззрѣнія отразились и въ 7 п. указа Св. Синода о результатахъ ревизіи Академіи, именно въ изложеніи той мысли, которая послужила основаніемъ разсматриваемаго вопроса. Въ этой редакціи сказано: «Совѣту Академіи подлежитъ разсмотрѣть, не происходитъ ли вышеупомянутое затрудненіе профессора церковнаго права въ подготовленіи студентовъ IV курса къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ отъ того, что на профессора же церковнаго права возложено руководить студентовъ IV курса и по той части «практическаго руководства для пастырей», которой онъ не преподаетъ въ Академіи и нѣтъ ли необходимости привлечь къ руководству сихъ студентовъ, по первой части названнаго предмета, профессора пастырскаго богословія». Нерѣшительность приведеннаго изложенія съ ясностію показываетъ, что указъ Св. Синода смотритъ болѣе, чѣмъ нерѣшительно на дѣйствительную связь «практическаго руководства для пастырей» въ первой его части съ пастырскимъ богословіемъ, и вслѣдствіе сего предписываетъ Совѣту Академіи специально войти въ обсужденіе сей стороны предмета. Отъ какихъ бы теоретическихъ и практическихъ соображеній и причинъ не происходило видимое удаленіе «практическаго руководства для пастырей» отъ пастырскаго богословія и предпочтительное наклоненіе перваго къ церковному праву, во всякомъ случаѣ это обстоятельство представляетъ собою знаменательный фактъ, который не можетъ быть оставленъ безъ особеннаго вниманія въ настоящемъ случаѣ. Въ этомъ обстоятельствѣ заявляетъ себя та предполагаемая мысль, что нравственный элементъ отнюдь не можетъ и не долженъ имѣть въ составѣ «практическаго руководства для пастырей» такое самостоятельное значеніе, какое по праву принадлежитъ элементу юридическому, и что, вслѣдствіе сего, обращеніе будущаго преподавателя «практическаго руководства для пастырей» къ содержанію пастырскаго богословія

представляется не настолько существеннымъ и необходимымъ, какъ пріобрѣтеніе тѣмъ же преподавателемъ познаній по церковному праву. Но малополезность и неважность содержанія одной академической науки для изложенія семинарскаго предмета необходимо предполагаетъ малополезность и безцѣльность участія наставника первой въ подготовкѣ преподавателей послѣдняго и потому, естественно, освобождаетъ академическаго профессора отъ труда въ практическихъ занятіяхъ съ будущими семинарскими преподавателями, не имѣющаго существенной связи съ академическою каѳедрою семинарскаго предмета. Таковъ, по моему мнѣнію, долженъ быть смыслъ отвѣта на предложенный вопросъ въ виду оффиціальныхъ данныхъ, имѣющихъ отношеніе къ обсуждаемому предмету. Что дѣйствительно отрицательный, а не другой отвѣтъ можетъ быть данъ на разсматриваемый вопросъ, при настоящей постановкѣ «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ, это со всею ясностію открывается изъ соображенія частныхъ предметовъ содержанія первой части названнаго руководства, въ томъ видѣ, какъ они перечислены въ объяснительной запискѣ о преподаваніи сего предмета въ семинаріяхъ. Впрочемъ Совѣту Академіи предписано Св. Синодомъ разсмотрѣть этотъ вопросъ безотносительно къ какимъ бы то ни было, существующимъ въ оффиціальной средѣ, воззрѣніямъ на обсуждаемый предметъ. Вслѣдствіе сего, вовсе не имѣя въ виду вторгаться въ область даннаго Совѣту порученія, а еще болѣе влiять на его убѣжденія въ пользу принятія моего мнѣнія, позволю себѣ взглянуть на затрогиваемый разсматриваемымъ вопросомъ предметъ по существу, безотноситетьно къ высказаннымъ въ разныхъ оффиціальныхъ бумагахъ относительно сего предмета воззрѣніямъ, и изложить свои замѣчанія по вопросу: нѣтъ ли дѣйствительно необходимости привлечь профессора пастырскаго богословія къ руководству студентовъ IV курса по первой части «практическаго руководства для пастырей», чтобы устранить въ семъ случаѣ затрудненія преподавателя церковнаго права?

Мысль о привлеченіи профессора пастырскаго богословія къ руководству студентовъ IV курса по первой части «практическаго руководства для пастырей» въ 7 п. указа Св. Синода представляется предполагаемою надежною мѣрою къ устраненію затрудненій, ощущаемыхъ преподавателемъ церковнаго права при руководствѣ на-

званныхъ студентовъ по всему объему названной науки. Означенный указъ, не допуская другаго источника поименованныхъ затрудненій, въ виду совершенно удовлетворительной, по его мнѣнію, настоящей постановки преподаванія, «практическаго руководства для пастырей», предполагаетъ этотъ источникъ въ томъ, не происходятъ ли поименованныя затрудненія въ настоящемъ случаѣ отъ того, что на преподавателя церковнаго права возложено руководство студентовъ IV курса и по той части «практическаго руководства для пастырей», которой онъ не преподаетъ. Изъ всего, что до сихъ поръ было сказано, съ ясностію слѣдуетъ во первыхъ то, что ощущаемыя затрудненія, при руководствѣ студентовъ въ подготовкѣ къ преподаванію «практическаго руководства», касаются не первой, а второй части названнаго предмета, находящейся въ связи съ церковнымъ правомъ; во вторыхъ то, что причиною этихъ затрудненій служитъ именно отсутствіе твердыхъ руководственныхъ указаній и разъясненій относительно содержанія и преподаванія также второй, а не первой части; въ третьихъ—то, что если бы и въ самомъ дѣлѣ означенныя затрудненія касались преподаванія первой части «практическаго руководства для пастырей», соприкасающейся по своему содержанію съ пастырскимъ богословіемъ, и происходили отъ того, что руководство студентовъ IV курса и по сей части возложено на того же преподавателя церковнаго права,—то въ дѣлѣ устраненія этихъ затрудненій, въ виду выполненія предписаній объяснительной записки о преподаваніи сей части, облегчилъ бы преподавателя церковнаго права скорѣе наставникъ св. писанія, а не профессоръ пастырскаго богословія. Въ непосредственномъ и дѣятельномъ участіи послѣдняго вообще не ощущается надобности даже и въ томъ случаѣ, если содержаніе первой части «практическаго руководства для пастырей» понимать въ духѣ устава духовныхъ семинарій 14-го мая 1867 г., т. е. въ смыслѣ изложенія нравственныхъ достоинствъ и обязанностей, соединенныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ. Основаніемъ правильности сей мысли служитъ какъ вообще то, что нравственныя обязанности каждаго дѣятеля, разсматриваемыя въ ихъ дѣйствительномъ обнаруженіи, обыкновенно бываютъ предметомъ юридическихъ опредѣленій, такъ и въ частности то, что подъ именемъ нравственныхъ достоинствъ, соединенныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ, разумѣется въ сущности не иное что, какъ тѣ іерархическія преимущества, которыя, отличая свя-

щенника отъ мірянина, возвышаютъ служеніе перваго надъ всѣми другими обыкновенными званіями, а подъ именемъ нравственныхъ обязанностей, связанныхъ съ тѣмъ же священнослужительскимъ званіемъ, понимается не другое что, какъ налагаемыя на священнослужителя названными іерархическими преимуществами обязанности соображаться въ своей жизни, дѣятельности и поведеніи съ извѣстными—особо установленными для сего—правилами, напр. быть учительну, трезву, благоговѣйну и т. п. Если существо, или природа означенныхъ іерархическихъ преимуществъ, по принадлежности, разсматривается въ догматическомъ богословіи, и характеръ обнаруженія сихъ преимуществъ и правильность употребленія ихъ относятся къ области предметовъ церковнаго права; то, засимъ, на долю пастырскаго богословія остаются лишь одни назидательныя размышленія о высотѣ разсматриваемыхъ преимуществъ, съ цѣлію поддержанія въ священнослужителѣ нравственнаго вниманія и уваженія къ самому себѣ, къ своимъ дѣйствіямъ и поведенію. Но едва ли можно утверждать, что подобныя размышленія могутъ имѣть самостоятельное значеніе и быть умѣстными въ «практическомъ руководствѣ для пастырей», задача котораго, безспорно, должна направляться не къ тому, чтобы развивать въ пастырѣ чувство самоуваженія и превозношенія своими духовными достоинствами предъ другими, а къ тому, чтобы точно указать ему тѣ правила, съ которыми онъ долженъ сообразоваться въ пользованіи своими достоинствами и употребленіи ихъ согласно съ назначеніемъ и цѣлями своего служенія. Такая задача заключаетъ въ себѣ признаки болѣе юридическаго, чѣмъ нравственнаго свойства и, вслѣдствіе сего, направляетъ «практическое руководство для пастырей» скорѣе къ области изслѣдованій церковнаго права, чѣмъ пастырскаго богословія. Тоже и еще съ большею рѣшительностію нужно сказать и о нравственныхъ обязанностяхъ, связанныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ, изложеніемъ коихъ также должно заниматься «практическое руководство для пастырей». Извѣстно, что эти обязанности касаются жизни, дѣятельности, поведенія и разныхъ сторонъ служебныхъ отношеній пастыря, и что главнымъ руководствомъ къ познанію духа, сущности и характера этихъ обязанностей служатъ и, обыкновенно, признаются пастырскія посланія Апостола Павла къ Тимоѳею, епископу Ефесской и къ Титу епископу Критской церкви. Разсматривая эти обязанности, совмѣстно съ содержа-

щимися относительно ихъ постановленіями въ апостольскихъ посланіяхъ, нельзя не сказать, что эти обязанности на сколько заключаютъ въ себѣ нравственнаго характера, въ смыслѣ исполненія положительныхъ предписаній, обращенныхъ къ совѣсти ихъ исполнителя, столько и даже болѣе проникнуты и запечатлѣны внѣшнимъ юридическимъ характеромъ, такъ какъ исполненіе ихъ внѣшне обязательно для священнослужителя, а не исполненіе подвергаетъ его юридической отвѣтственности. Чтобы убѣдиться въ правильности сей мысли и нагляднѣе понять характеръ соединенныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ обязанностей — разсмотримъ двѣ или три изъ нихъ. Напр. ставленною іерейскою грамотою, согласно съ завѣщаніемъ апостольскимъ, священнослужитель обязывается быть трезвеннымъ, цѣломудреннымъ, благоговѣйнымъ, честнымъ, страннолюбивымъ и т. д. Возьмемъ первую изъ этихъ обязанностей: быть трезвеннымъ, т. е. съ должнымъ вниманіемъ, усердіемъ и благоразуміемъ относиться ко всему поведенію и въ частности къ дѣйствіямъ своего служенія. Нужно ли прибавлять, что въ этомъ требованіи предлагается пастырю не столько совѣтъ, которому онъ по своей волѣ можетъ слѣдовать и не слѣдовать, или предписаніе нравственнаго закона, за не исполненіе котораго онъ отвѣтственъ только предъ Богомъ и своею совѣстію, сколько напротивъ разсматриваемое требованіе представляетъ собою юридическую норму внѣшняго церковнаго строя, исполненіе которой обязательно для священника въ смыслѣ предписанія положительнаго закона, опредѣляющаго внѣшнее поведеніе лицъ званія, а не исполненіе подвергаетъ пастыря отвѣтственности не предъ внутреннимъ судомъ только совѣсти, но предъ внѣшнимъ юридическимъ судомъ церкви, сопровождающимся внѣшними осязательными карами или временнаго запрещенія или совершеннаго лишенія правъ священнослуженія. Юридическій элементъ еще болѣе сказывается въ послѣдующей изъ выше перечисленныхъ обязанностей, именно обязанности быть цѣломудреннымъ, т. е. сохранять въ безукоризненной чистотѣ не только свою душу, но и тѣло. Въ этомъ требованіи юридическій элементъ до того заслоняетъ собою нравственную стихію, что несоблюденіе сей нормы, несмотря ни на какія извиненія и оправданія, прямо и безусловно подвергаетъ священнослужителя изверженію, и позволившаго запятнать себя грѣхомъ нецѣломудрія совершенно отстраняетъ отъ сего званія.

Въ какой же степени юридическій характеръ присущъ и всѣмъ послѣдующимъ обязанностямъ священнослужителя, кои внушаетъ ему ставленная грамота, согласно съ завѣщаніемъ Апостола. Инаго характера не могутъ и имѣть требованія подобныхъ обязанностей отъ священника; ибо Апостолъ въ своихъ наставленіяхъ Тимоѳею и Титу преподалъ имъ не совѣты о томъ, какъ они, слушаясь внушеній своей совѣсти и благоразумія, могли бы лучше поступить въ извѣстномъ случаѣ, а положительныя предписанія, отъ соблюденія и не соблюденія которыхъ зависятъ принятіе и сохраненіе священнослужительскаго званія, а равно сила и дѣйствительность послѣдняго въ ряду другихъ установленій внѣшняго церковнаго порядка. Вслѣдствіе сего всѣ нравственныя наставленія Апостола своимъ преемникамъ по пастырству получаютъ внѣшне-обязательное значеніе юридическихъ нормъ въ томъ смыслѣ, что обнаружившееся нарушеніе этихъ нормъ не можетъ быть заглажено тѣмъ нравственнымъ чувствомъ раскаянія и самоосужденія, которое служитъ началомъ внутренняго исправленія и преспѣянія обыкновеннаго грѣшника, напротивъ неизбѣжно влечетъ за собою внѣшнюю отвѣтственность священника предъ установленною въ церкви властію. Вмѣстѣ съ симъ и всѣ основанныя на тѣхъ же наставленіяхъ нравственныя обязанности священнослужителя могутъ и должны быть разсматриваемы какъ такія обязательства, которыя священнослужитель, принимая на себя вмѣстѣ съ своимъ званіемъ, *приглашается* исполнять подъ угрозою отвѣтственности и наказанія. Причина сего въ томъ, что священникъ, нарушая предписанныя спеціально для него наставленія, является виновнымъ не предъ самимъ только собою, а предъ отличающимъ его отъ всѣхъ другихъ званіемъ, котораго не только принятіе и сохраненіе обставлено извѣстными юридическими въ смыслѣ церковномъ предписаніями, но и самое это званіе связано съ внѣшними отличительными преимуществами. А если такъ, если наставленія Апостола, служащія основаніемъ нравственныхъ обязанностей, соединенныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ, имѣютъ характеръ и получаютъ значеніе юридическихъ нормъ, если и самыя эти обязанности по отношенію къ священнослужителю являются внѣшними обязательствами, наложенными на него принятымъ имъ на себя особеннымъ званіемъ, то отсюда становится яснымъ, что наука церковнаго права совершенно справедливо видитъ въ назван-

ныхъ наставленіяхъ законодательныя опредѣленія и пользуется ими какъ законодательными предписаніями при изложеніи нравственныхъ качествъ, требуемыхъ отъ священнослужителя и вообще клирика, и такихъ же обязанностей, налагаемыхъ на нихъ исключительнымъ ихъ церковнымъ званіемъ, такъ и то, что и «практическое руководство для пастырей», въ свою очередь, занимаясь изложеніемъ тѣхъ же обязанностей, должно обращаться къ церковному праву, а не къ пастырскому богословію за надлежащими по сему предмету свѣдѣніями и разъясненіями. Въ виду сего обстоятельства едва ли ошибочно утверждать, что нравственный элементъ въ составѣ «практическаго руководства для пастырей» можетъ и долженъ имѣть такое же самостоятельное значеніе, какое по необходимости принадлежитъ элементу юридическому, и что вслѣдствіе сего едва ли представляется какое либо основаніе привлекать профессора пастырскаго богословія къ руководству студентовъ IV курса при подготовкѣ ихъ къ преподаванію «практическаго руководства для пастырей?»

IV.

Четвертый изъ вышепоставленныхъ вопросовъ есть слѣдующій: не пожелаю ли я совмѣстно съ профессоромъ пастырскаго богословія совокупными силами составить учебникъ по «практическому руководству для пастырей». Предложеніе составить учебникъ по «практическому руководству для пастырей», требующее отъ меня только положительнаго или отрицательнаго отвѣта, не позволяетъ мнѣ долго останавливаться на немъ. Какъ ни лестно это предложеніе, во всякомъ случаѣ я не могу имъ воспользоваться не только въ виду формы, въ которой оно сдѣлано, но и по существу раздѣляемыхъ мною воззрѣній на «практическое руководство для пастырей», по которому слѣдуетъ писать учебникъ. Не останавливаясь на томъ, на сколько вообще представляется удобнымъ участіе двоихъ въ составленіи краткаго систематическаго руководства, долженствующаго необходимо отличаться единствомъ направленія и однообразіемъ стиля, позволю себѣ объяснить, что, на основаніи всего вышесказаннаго о существѣ и характерѣ разсматриваемаго предмета, я нахожу излишнимъ раздѣленіе труда въ настоящемъ случаѣ. Впрочемъ, если бы и къ одному мнѣ было направлено

означенное предложеніе, и въ такомъ случаѣ, противъ собственнаго желанія и выгодъ, я принужденъ былъ бы отказаться принять исполненіе сего предложенія по причинѣ не совпаденія моихъ понятій о постановкѣ и задачахъ «практическаго руководства для пастырей» съ высказанными объ этомъ предметѣ объяснительною запискою сужденіями и въ виду дѣйствительныхъ неудачныхъ попытокъ составить учебникъ по указаніямъ той же записки. Таковъ напр. во-первыхъ «опытъ курса практическаго руководства для пастырей», ограничившійся первымъ выпускомъ, содержащимъ первую часть науки; таковы далѣе «уроки практическаго руководства для пастырей», напечатанные согласно одобренію Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ и содержащіе всю науку только не въ двухъ, а въ трехъ частяхъ, изъ коихъ первая трактуетъ объ учрежденіи пастырскаго служенія, вторая перечисляетъ качества, требуемыя отъ пастыря, третья разсматриваетъ главныя пастырскія обязанности. Та и другая книги составлены при ближайшемъ руководствѣ указаніями Учебнаго Комитета изложенными въ объяснительной запискѣ о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» въ семинаріяхъ, и однако ни одна изъ нихъ не имѣла и не имѣетъ никакого успѣха въ дѣлѣ облегченія преподаванія названнаго предмета. Вслѣдствіе сего, опасаясь, что и мой трудъ, будучи составленъ по указаніямъ той же объяснительной записки, можетъ оказаться неудачнымъ, я принужденъ отказаться отъ сдѣланнаго мнѣ предложенія. Впрочемъ, такъ какъ Св. Синодъ, дѣлая мнѣ чрезъ Совѣтъ Академіи подобное приглашеніе, представляется озабоченнымъ настоящимъ дѣломъ и не имѣетъ въ виду лицъ, занимающихся симъ предметомъ, то я готовъ съ охотою и благодарностію взяться за этотъ трудъ, чтобы посильно послужить остающемуся въ теченіе многихъ лѣтъ безъ всякаго движенія къ лучшему дѣлу. Само собою понятно, что я могу рѣшиться принять на себя и исполнить означенный трудъ по собственному плану, независимо отъ объяснительной записки Учебнаго Комитета. Вслѣдствіе сего, по поводу порученія Совѣта «представить соображенія о преподаваніи «практическаго руководства для пастырей» студентамъ IV курса и о составленіи учебника по сему предмету» нахожу нужнымъ какъ изложить собственный взглядъ на «практическое руководство для пастырей», такъ и представить схему общаго его содержанія, независимо отъ объяснительной записки о преподаваніи разсматриваемаго предмета.

Сказанное мною выше располагаетъ отдать исключительное предпочтеніе юридическому элементу предъ нравственнымъ въ составѣ «практическаго руководства для пастырей» и вмѣстѣ обязываетъ все его изложеніе направить преимущественно къ юридическимъ, а не нравственнымъ предметамъ, чтобы ознакомить изучающихъ съ дѣйствующими постановленіями законодательства относительно разныхъ сторонъ церковныхъ отношеній и дѣятельности пастыря. Предпочтеніе юридическаго элемента нравственному въ «практическомъ руководствѣ для пастырей» не только вполнѣ оправдывается, но и необходимо требуется тѣми практическими соображеніями, по которымъ каждый изъ православныхъ русскихъ священниковъ, вступая въ отправленіе своихъ пастырскихъ обязанностей, чувствуетъ потребность и надобность не въ нравственномъ, а юридическомъ руководствѣ, разъясняющемъ не необходимыя для него нравственныя добродѣтели, а положительныя предписанія закона, опредѣляющія сферу и правомѣрность дѣятельности его, какъ церковно-общественнаго служителя, пользующагося извѣстными правами и исполняющаго извѣстныя обязанности. Можно безошибочно сказать, что въ большинствѣ случаевъ ближайшею причиною какъ неправильнаго исполненія священникомъ своихъ обязанностей, такъ и положительныхъ упущеній бываетъ не недостатокъ нравственныхъ понятій о тѣхъ или другихъ предметахъ пастырской практики, а именно отсутствіе церковно-юридическихъ свѣдѣній, изъясняющихъ права и положеніе священника и руководствующихъ его въ правильномъ пониманіи своихъ отношеній и законномъ исполненіи своихъ обязанностей. Практическое руководство для пастырей, въ смыслѣ предмета семинарскаго образованія, и должно принять на себя долгъ восполнить недостатокъ именно этихъ свѣдѣній, а не нравственныхъ понятій о пастырскомъ служеніи,—тѣмъ болѣе, что нужныя готовящемуся къ пастырскому служенію нравственныя понятія объ этомъ служеніи излагаются и должны быть излагаемы въ нравственномъ богословіи. Вслѣдствіе сего я позволяю себѣ думать, что нравственному элементу въ составѣ «практическаго руководства для пастырей» если и должно быть дано, то столько мѣста, сколько это нужно для удовлетворенія тому общему требованію, по которому нравственное начало обыкновенно оживляетъ собою всѣ дѣйствія, основанныя на буквальныхъ предписаніяхъ положительнаго закона, и проникаетъ самыя эти пред-

писанія. Вотъ почему далѣе подъ именемъ «практическаго руководства для пастырей» я разумѣю систематическое познаніе дѣйствующихъ законовъ и постановленій относительно управленія и устройства русской церкви въ современномъ состояніи ея дѣйствительныхъ установленій. Я не опредѣляю сего руководства систематическимъ изложеніемъ законовъ и постановленій, опредѣляющихъ церковно-юридическія права, соединенныя съ священнослужительскимъ званіемъ, какъ бы слѣдовало, придерживаясь устава духовныхъ семинарій, по той причинѣ, что означенныя права не составляютъ центра тяжести церковно-гражданскихъ постановленій, касающихся разныхъ сторонъ и предметовъ церковнаго управленія, и что священнослужитель, если и пользуется особыми, извѣстными правами по состоянію, имуществу, свободѣ отъ гражданскихъ податей, повинностей и пр., то какъ членъ извѣстнаго церковнаго установленія, или признаннаго въ государствѣ сословія. Вслѣдствіе сего права священнослужителя не имѣютъ и не должны имѣть того самостоятельнаго значенія, которое бы создавало изъ нихъ предметъ особаго научнаго изложенія. Я не опредѣляю «практическаго руководства для пастырей» и систематическимъ изложеніемъ правъ и обязанностей духовныхъ установленій по той причинѣ, что хотя эти установленія представляютъ собою главную сферу обнаруженія церковно-юридическихъ правъ, соединенныхъ съ священнослужительскимъ званіемъ, но далеко не исчерпываютъ всей дѣятельности священника, какъ служителя церкви; между тѣмъ и объ этой дѣятельности и вообще о предметахъ церковнаго благоустройства должны быть преподаны пастырю руководственныя наставленія и правила «практическимъ руководствомъ для пастырей», такъ какъ и по отношенію къ нимъ въ извѣстныхъ случаяхъ священнослужитель является подчиненнымъ закону и юридически отвѣтственнымъ лицемъ. Еще менѣе представляется достаточныхъ основаній опредѣлять «практическое руководство для пастырей» систематическимъ изложеніемъ церковно-гражданскихъ постанавленій на случай совершенія священникомъ важнѣйшихъ требъ, какъ бы это слѣдовало, если бы держаться раздѣляемаго объяснительною запискою взгляда на науку и въ частности рекомендованной по сему предмету въ руководство книги протоіерея Парвова. Подобное опредѣленіе «практическаго руководства для пастырей» и за симъ низведеніе его на степень сборника практическихъ и вмѣстѣ казуистиче-

скихъ наставленій относительно совершенія священникомъ встрѣчающихся ему требъ нетолько не соотвѣтствуетъ положенію священника, какъ юридическаго лица по мысли законодательства, но и недостойно учебника, долженствующаго послужить руководствомъ для священника не какъ требоисправителя, а какъ служителя церкви, самымъ своимъ званіемъ поставленнаго въ разныя отношенія къ церковному управленію, церковному суду, церковному имуществу, церковному хозяйству и т. п. Ни одной изъ этихъ и подобной имъ сторонъ не только не должно игнорировать «практическое руководство для пастырей», напротивъ оно обязано разсмотрѣть каждую изъ нихъ съ тѣмъ, чтобы сообщить изучающему оное необходимыя и достаточныя свѣдѣнія относительно всѣхъ сторонъ церковныхъ отношеній, съ коими соприкасается дѣятельность пастыря. Но чтобы не упустить изъ вниманія ни одной изъ названныхъ сторонъ, для сего «практическое руководство для пастырей» необходимо должно имѣть въ виду какъ весь составъ церковнаго управленія и строя, такъ и отдѣльныя установленія духовнаго вѣдомства, съ тѣмъ, чтобы, на основаніи постановленій дѣйствующаго законодательства, изобразить ихъ современное дѣйствительное состояніе. Вслѣдствіе сего я и даю «практическому руководству для пастырей» вышеизложенное, а не другое опредѣленіе, т. е. понимаю подъ нимъ систематическое изложеніе законовъ и постановленій относительно управленія и устройства русской церкви въ современномъ состояніи ея дѣйствительныхъ установленій. Изъ такого опредѣленія видно, что изображеніе управленія и устройства отечественной церкви, съ указаніемъ дѣйствительныхъ ея установленій, должно составлять задачу изложенія предмета, знакомство же съ органами означеннаго управленія, съ составомъ и правами духовныхъ установленій, съ предметами завѣдыванія духовной власти должно служить ближайшею цѣлію его изученія, дѣйствующіе же законы и постановленія въ свою очередь будутъ главнымъ матеріаломъ, подлежащимъ изученію. Въ такомъ видѣ «практическое руководство для пастырей» обѣщаетъ быть въ высшей степени полезнымъ учебнымъ предметомъ въ семинарскомъ курсѣ, какъ по причинѣ недостаточности въ нашихъ священникахъ именно знакомства съ дѣйствующими законоположеніями и основанными на нихъ разнообразными отношеніями священнической практики, такъ и вслѣдствіе отсутствія свода означенныхъ законоположеній въ духовномъ вѣдомствѣ. Въ

тоже время названное руководство будетъ дѣйствительнымъ руководствомъ не только для нашихъ священниковъ, съ жадностію хватающихся за всякое появляющееся въ печати практическое разъясненіе вопросовъ священнической практики, но и для архипастырей, стоящихъ во главѣ духовной администраціи и для всѣхъ служащихъ по духовному вѣдомству и имѣющихъ къ нему отношеніе. Чтобы быть дѣйствительно такимъ руководствомъ и обнять вполнѣ долженствующіе войти въ его содержаніе, примѣнительно къ преслѣдуемой имъ задачѣ, предметы, «практическое руководство для пастырей» обязано принять въ свой составъ и разсмотрѣть: 1) современное управленіе русской церкви въ полномъ составѣ его органовъ, ихъ правъ и отношеній; 2) нынѣ существующія дѣйствительныя установленія и лица духовнаго вѣдомства во всемъ разнообразіи ихъ состава и съ обозначеніемъ ихъ преимуществъ; 3) предметы, подлежащіе завѣдыванію духовной власти съ изложеніемъ дѣйствующихъ законовъ относительно ихъ устройства и употребленія. Въ особомъ заключеніи или приложеніи и вообще гдѣ окажется болѣе умѣстнымъ и удобнымъ «практическое руководство для пастырей» должно обратить вниманіе и на тѣ права и отношенія лицъ духовнаго званія, которыя предоставляются имъ закономъ по должности учителей и законоучителей въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, по званію гласныхъ въ земскихъ собраніяхъ, по участію въ составленія и свидѣтельствованіи духовныхъ завѣщаній, званію душеприкащиковъ и т. п. Нахожу излишнимъ въ подробности объяснять составъ «практическаго руководства для пастырей» по моему плану, но долгомъ поставляю для болѣе нагляднаго представленія перечислить общіе предметы, долженствующіе войти въ его содержаніе. Такъ, послѣ общепринятаго въ системахъ и учебникахъ введенія, «практическое руководство для пастырей» должно быть расположено по слѣдующему плану. Первая часть, разсуждая о церковномъ управленіи, въ первомъ изъ отдѣловъ должна трактовать о высшихъ и центральныхъ органахъ церковнаго управленія: Св. Синодѣ, состоящихъ при немъ и непосредственно подвѣдомыхъ ему установленіяхъ, въ другомъ—объ органахъ епархіальнаго управленія единоличныхъ и коллегіальныхъ. Вторая часть, трактуя объ установленіяхъ и лицахъ духовнаго вѣдомства, въ первомъ изъ отдѣловъ должна сказать о духовныхъ установленіяхъ, архіерейскихъ домахъ, монастыряхъ, церквахъ, приходахъ, прич-

тахъ, попечительствахъ, братствахъ, церковныхъ старостахъ, во второмъ—о лицахъ духовнаго вѣдомства: духовенствѣ бѣломъ, монашествующемъ, придворномъ и военномъ, какъ сословіяхъ, пользующихся личными правами и преимуществами. Третья часть, разсуждая о предметахъ завѣдыванія или управленія духовной власти, въ первомъ отдѣлѣ (о распространеніи и охраненіи вѣры) должна изложить общіе законы и постановленія по сему предмету и частныя, съ одной стороны, относительно миссій, обществъ и братствъ, имѣющихъ задачею распространеніе вѣры, съ другой — духовной цензуры книгъ, образованія духовнаго юношества, церковнаго учительства, имѣющихъ ближайшею цѣлію утвержденіе и охраненіе вѣры, во второмъ (о необходимыхъ принадлежностяхъ вѣры) должна сказать: 1) о построеніи храмовъ, ихъ главныхъ частяхъ и необходимыхъ принадлежностяхъ, какъ-то: иконахъ, мощахъ, сосудахъ и проч.; 2) о церковныхъ службахъ — общественныхъ и частныхъ, ихъ принадлежностяхъ и временахъ богослуженій, и 3) о всѣхъ таинствахъ церкви. Перечисленные предметы должны быть разсмотрѣны и изъяснены съ точки зрѣнія дѣйствующихъ относительно ихъ постановленій и практическихъ соображеній. Изложивъ въ общихъ чертахъ планъ науки, въ виду разъясненія настоящихъ моихъ занятій со студентами IV курса по «практическому руководству для пастырей», долгомъ поставляю присовокупить, что по начертанному плану я какъ прежде велъ, такъ и теперь веду дѣло подготовки студентовъ IV курса къ преподаванію означеннаго предмета въ семинаріи. При этомъ обыкновенно каждому изъ студентовъ назначается мною специально одинъ общій вопросъ, который онъ обязанъ разработать и изложить въ формѣ послѣдовательныхъ примѣрныхъ семинарскихъ лекцій съ тѣмъ, чтобы сдѣланное однимъ студентомъ могло быть достояніемъ другаго и наоборотъ. Какъ ни цѣлесообразенъ, по моему мнѣнію, принятый мною при руководствѣ студентовъ IV курса планъ «практическаго руководства для пастырей» и какъ ни много усердія и любознательности обнаруживаютъ студенты къ возможному выполненію сего плана при моемъ руководствѣ и указаніяхъ, во всякомъ случаѣ не могу сказать, чтобы занятія со студентами по «практическому руководству для пастырей» были поставлены какъ должно по той причинѣ, что изложенный планъ названныхъ занятій съ одной стороны не совпадаетъ съ оффиціальными по сему предмету указаніями, съ другой — имѣетъ

значеніе для студентовъ и вполнѣ гарантируетъ правильность и цѣлесообразность ихъ занятій только до тѣхъ поръ, пока они остаются изучающими предметъ въ стѣнахъ Академіи. Это обстоятельство между прочимъ, какъ выше сказано, было однимъ изъ главныхъ соображеній, побудившихъ меня обратиться къ Высокопреосвященнѣйшему Ревизору съ заявленіемъ объ отсутствіи оффиціальной программы и учебника по «практическому руководству для пастырей». Тоже самое обстоятельство заставляетъ меня, въ заключеніе всей моей записки, заявить и Совѣту Академіи мою покорнѣйшую просьбу: I) предоставить мнѣ и на будущее время вести занятія со студентами IV курса по изложенному плану и II) исходатайствовать мнѣ у Св. Ѵинода порученіе составить учебникъ по «практическому руководству для пастырей» въ смыслѣ изложенныхъ мною разъясненій».

Опредѣлили (А—Б): Предоставить профессорамъ Н. Барсову и Т. Барсову вести занятіе со студентами IV курса по изложенному ими плану. О готовности профессора Т. Барсова составить учебникъ по «практическому руководству для пастырей» на изложенныхъ имъ основаніяхъ представить установленнымъ порядкомъ на благоусмотрѣніе Святѣйшаго Синода.

Во вниманіе къ долголѣтней, обширной и плодотворной богословско-литературной дѣятельности протоіерея Е. Попова возвести его въ званіе Почетнаго Члена Академіи,—о чемъ и представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства.

Примѣч. На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «1876 г. Апрѣля 24. Исполнить».

IV. Слушали: Прошеніе Московскаго Придворнаго Верхоспасскаго Собора священника Дмитрія Покровскаго, отъ 31 минувшаго марта, слѣдующаго содержанія: «Окончивши курсъ въ С.-Петербургской Духовной Академіи въ 1871 году кандидатомъ съ правомъ на полученіе степени магистра безъ новыхъ устныхъ испытаній, честь имѣю въ настоящее время почтительнѣйше представить въ Совѣтъ Академіи диссертацію: «о религіозно-нравственномъ элементѣ въ русскихъ былинахъ» на соисканіе степени магистра богословія и покорнѣйше просить Совѣтъ, по надлежащемъ разсмотрѣніи моего труда, допустить меня къ публичной защитѣ диссертаціи установленнымъ порядкомъ».

Справка. Въ утвержденномъ Святѣйшимъ Синодомъ «положеніи объ испытаніяхъ на ученыя степени и званіе дѣйствительнаго студента въ духовныхъ академіяхъ», между прочимъ, сказано. § 25: «Диссертація на степень магистра пишется на избранную ищущимъ этой степени и одобренную подлежащимъ отдѣленіемъ тему по одному изъ предметовъ его спеціальныхъ занятій».

§ 26: «Отъ магистерской диссертаціи требуется, чтобы она была богословскаго характера и заключала основательное научное изслѣдованіе предмета».

§ 27: «Диссертацію на степень магистра можетъ замѣнить всякаго рода самостоятельное сочиненіе по одной изъ богословскихъ наукъ, хотя бы написанное и не съ цѣлію полученія ученой степени».

§ 28: «Диссертація сія, къ которой должны быть приложены главные ея тезисы, разсматривается по распоряженію помощника ректора въ отдѣленіи; письменный разборъ оной дѣлаетъ преподаватель той науки, по которой написано сочиненіе; отзывъ преподавателя обсуждается въ засѣданіи отдѣленія, которое и представляетъ оный Совѣту съ своимъ заключеніемъ чрезъ помощника ректора. На такое разсмотрѣніе и разборъ назначается не болѣе четырехъ мѣсяцевъ».

и § 31: «Сочиненіе, представленное на степень магистра и признанное удовлетворительнымъ, должно быть напечатано; но въ Совѣтъ Академіи, для разсмотрѣнія, оно можетъ быть представлено и до напечатанія въ рукописи четкой и чистой».

Священникъ Дмитрій Покровскій состоялъ въ Академіи на церковно-практическомъ отдѣленіи; кончилъ курсъ ученія въ 1871 году.

Опредѣленіемъ Совѣта 4 іюня 1871 года о. Покровскій удостоенъ степени кандидата богословія съ правомъ на полученіе степени магистра безъ новыхъ устныхъ испытаній и утвержденъ въ этой степени Его Высокопреосвященствомъ 5-го числа того же мѣсяца.

Опредѣлили: Диссертацію священника Дмитрія Покровскаго передать въ церковно-практическое отдѣленіе на разсмотрѣніе.

ЖУРНАЛЫ

собранія Совѣта Академіи

23 апрѣля 1876 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ Ректора Академіи, помощники Ректора по учебной части, инспекторъ и члены Совѣта отъ отдѣленій.

Не присутствовалъ заслуженный ординарный профессоръ Е. И. Ловягинъ по домашнимъ обстоятельствамъ.

I. Слушали: а) Напечатанное въ оффиціальной части 15-го № «Церковнаго Вѣстника» за сей годъ опредѣленіе Св. Синода, отъ $^{11}/_{29}$ марта 1876 года № 455, по поводу пріема воспитанниковъ духовныхъ семинарій въ академіи въ прошломъ 1875 году. При семъ прочитано было и самое опредѣленіе Св. Синода.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію и исполненію.

— б) Напечатанное въ оффиціальной части того же № «Церковнаго Вѣстника» опредѣленіе Св. Синода, отъ $\frac{18 \text{ марта}}{1 \text{ апрѣля}}$ 1876 года № 512, о выдачѣ содержанія лицамъ на духовно-училищной службѣ со дня ихъ опредѣленія, а не со дня вступленія въ должность. При семъ прочитано было и самое опредѣленіе Св. Синода.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію и сообщить Правленію Академіи для руководства.

II. Слушали: Представленіе исправляющаго должность библіотекаря Алексѣя Родосскаго, отъ 22 сего апрѣля, слѣдующаго содержанія: «Прилагая при семъ составленный на основаніи заявленій гг. наставниковъ реэстръ книгъ, требующихся для академической библіотеки, честь имѣю представить Совѣту Академіи 1), что поименованныхъ въ семъ реэстрѣ книгъ въ академической библіотекѣ не имѣется и 2) что всего требуется уплатить за нихъ 7 руб. 90 коп. сер.»

Опредѣлили: Разрѣшить исправляющему должность библіотекаря выписать исчисленныя въ приложенномъ къ его представленію спискѣ книги съ тѣмъ, чтобы объ уплатѣ за нихъ по счетамъ книгопродавцевъ онъ представилъ Правленію.

III. Слушали: а) Отношеніе Высокопреосвященнаго Евсевія, Архіепископа Карталинскаго и Кахетинскаго, Экзарха Грузіи, отъ 30-го минувшаго марта за № 1511, съ препровожденіемъ для академической библіотеки Записокъ Общества любителей Кавказской Археологіи.

— б) Отношеніе Совѣта Императорскаго Харьковскаго Университета, отъ 17 минувшаго марта за № 327, съ препровожденіемъ сочиненій, написанныхъ для полученія ученыхъ степеней: доктора химіи А. Базарова «о фтороборной кислотѣ» и магистра чистой математики К. Андреева «о геометрическомъ образованіи плоскихъ кривыхъ».

— в) Отношеніе Ректора Московской Духовной Академіи, отъ 20 сего апрѣля за № 158, съ препровожденіемъ экземпляра диссертаціи Настоятеля Московскаго Знаменскаго Монастыря, архимандрита Сергія, подъ заглавіемъ: «Полный мѣсяцесловъ Востока. Т. I. Восточная Агіологія», представленной и публично защищенной на степень доктора богословія.

— г) Заявленіе Ректора Академіи, протоіерея I. Л. Янышева, о томъ, что въ настоящемъ мѣсяцѣ пожертвованы для академической библіотеки слѣдующія книги: 1) Настоятелемъ Московскаго Данилова Монастыря архимандритомъ Амфилохіемъ: «Описаніе Воскресенской Новоіерусалимской библіотеки» въ двухъ экземплярахъ. Москва. 1876 г.; «Снимки съ рукописей Воскресенской Новоіерусалимской библіотеки» въ двухъ экземплярахъ и 2) г. Властовымъ сочиненіе его: «Священная лѣтопись первыхъ временъ міра и человѣчества—какъ путеводная нить при научныхъ изысканіяхъ». Съ картою. С.-Петербургъ. 1876 г.

Опредѣлили: Присланныя книги препроводить къ исправляющему должность библіотекаря для внесенія въ каталогъ и храненія въ библіотекѣ; за сообщеніе же и пожертвованіе ихъ благодарить.

IV. Слушали: Отношеніе С.-Петербургской Духовной Консисторіи, отъ 23 минувшаго марта за № 841, слѣдующаго содержанія: «С.-Петербургская Духовная Консисторія поступившее въ оную отношеніе Капитула-Орденовъ, отъ 13 сего марта за № 1063, имѣетъ честь препроводить при семъ по принадлежности въ Совѣтъ Духовной Академіи».

Въ означенномъ отношеніи Канцеляріи Капитула Орденовъ

прописано слѣдующее: «Въ Капитулѣ Орденовъ не имѣется свѣдѣнія о бывшемъ профессорѣ С.-Петербургской Духовной Академіи, коллежскомъ ассесорѣ Орловѣ, пожалованномъ орденомъ св. Владиміра 4-й степени 1-го сентября 1814 года. Вслѣдствіе сего Канцелярія Капитула Орденовъ покорнѣйше проситъ увѣдомить, куда выбылъ г. Орловъ изъ упомянутой должности; не показывалось ли по формулярному его списку недвижимаго за нимъ имѣнія и откуда онъ родомъ; не было ли назначено ему пенсіи при увольненіи отъ службы; если же имѣется свѣдѣніе о его смерти, то доставить только это свѣдѣніе».

Справка. Бывшій профессоръ Академіи Яковъ Васильевичъ Орловъ, какъ видно изъ хранящихся въ академическомъ архивѣ формулярнаго о службѣ его списка и аттестата объ обставкѣ, происходилъ «изъ духовнаго званія» и обучался съ 1783 года въ Троицкой Сергіево-Лаврской Семинаріи», а съ 1794 года «въ С.-Петербургской Учительской Гимназіи». По окончаніи курса, «Коммиссіей объ учрежденіи народныхъ училищъ» опредѣленъ въ Нижегородское Главное Народное Училище учителемъ высшихъ классовъ: географіи, естественной и всеобщей исторіи и статистики; послѣ переименованія училища «Губернскою Гимназіею» наименованъ старшимъ учителемъ. 17 февраля 1809 года, по предложенію Коммиссіи Духовныхъ Училищъ, поступилъ въ С.-Петербургскую Духовную Академію баккалавромъ всеобщой исторіи. 10-го января 1810 года тою же Коммиссіею «возведенъ въ достоинство профессора всеобщей исторіи и географіи». 21 апрѣля 1812 года по имянному Высочайшему указу пожалованъ чиномъ коллежскаго ассесора, а 1 сентября 1814 г.— орденомъ св. Владиміра 4-й степени. Въ силу своего обязательства служить Академіи только въ теченіе перваго ея курса, г. Орловъ, по предписанію Коммиссіи Духовныхъ Училищъ, былъ уволенъ изъ Академіи съ аттестатомъ, который лично и получилъ изъ Канцеляріи 30 октября 1814 года.

Ни въ формулярномъ спискѣ, ни въ названномъ аттестатѣ не показано недвижимаго за нимъ имѣнія, а равно и того, чтобы, при увольненіи отъ академической службы, назначена была ему какая либо пенсія. Куда выбылъ г. Орловъ изъ Академіи и живъ ли онъ, или уже умеръ, свѣдѣній объ этомъ въ академическомъ архивѣ не имѣется. Изъ формулярнаго его списка видно только, что съ 1 марта 1809 г. онъ «принялъ на себя обязанность учить въ

Армейской Семинаріи всеобщей исторіи и географіи, также чистой математикѣ и физикѣ», а съ 7 ноября 1810 года, «по опредѣленію г. Оберъ-Священника сдѣланъ инспекторомъ Армейской Семинаріи и членомъ семинарскаго правленія».

По содержанію сей справки Канцелярія Капитула Орденовъ увѣдомлена отношеніемъ отъ 20 сего апрѣля за № 276.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

V. Слушали: Сданное Его Высокопреосвященствомъ отношеніе къ нему Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, отъ 4 сего апрѣля за № 1630, слѣдующаго содержанія: «Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу моему, вслѣдствіе ходатайства Вашего Высокопреосвященства, объ отлично-усердной службѣ ординарныхъ профессоровъ С.-Петербургской Духовной Академіи дѣйствительнаго статскаго совѣтника Ивана Чельцова и доктора богословія Ивана Троицкаго и учителя С.-Петербургской Духовной Семинаріи магистра Алексѣя Щелкунова, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 4-й день сего апрѣля, пожаловать ихъ кавалерами ордена св. Владиміра: перваго — 3-й степени, а послѣднихъ двоихъ — 4-й степени.

Препровождая къ Вашему Высокопреосвященству орденскіе знаки, для передачи пожалованнымъ, долгомъ считаю увѣдомить, что грамоты на оные доставлены будутъ къ Вамъ по полученіи изъ Капитула Орденовъ».

На семъ отношеніи послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «Въ Совѣтъ Академіи».

Справка. Увѣдомленіе о полученіи орденскихъ знаковъ послано изъ Канцеляріи Его Высокопреосвященства отъ 4 апрѣля за № 1112.

Увѣдомленіе о Всемилостивѣйшемъ пожалованіи магистра Алексѣя Щелкунова кавалеромъ ордена св. Владиміра 4-й степени отправлено въ Правленіе Семинаріи при отношеніи отъ 20 сего апрѣля за № 275.

Опредѣлили: О Всемилостивѣйшемъ пожалованіи ординарныхъ профессоровъ И. В. Чельцова и И. Е. Троицкаго внести въ формулярные о службѣ ихъ списки и сообщить Правленію для зависящихъ съ его стороны распоряженій.

VI. Слушали: Отношеніе Директора 5-й Московской Гимназіи, отъ 9 сего апрѣля за № 140, слѣдующаго содержанія: «Присланныя при отношеніи Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи, отъ 8 прошлаго марта за № 135, двѣ рукописи, принадлежащія академической библіотекѣ и значащіяся подъ № 1108 въ двѣсти семьдесятъ шесть листовъ и 1241 въ двѣсти пятьдесятъ восемь листовъ, по минованіи въ нихъ надобности, при семъ имѣю честь возвратить обратно съ благодарностію, покорнѣйше прося о полученіи рукописей увѣдомить».

Справка. Означенныя двѣ рукописи препровождены были г. Директору 5-й Московской Гимназіи по опредѣленію Совѣта 4-го минувшаго марта.

Исправляющій должность библіотекаря Академіи Алексѣй Родосскій въ письменномъ заявленіи, отъ 12 сего апрѣля, изъяснилъ, что возвращенныя при отношеніи г. Директора 5-й Московской Гимназіи двѣ академическія рукописи имъ провѣрены, найдены въ надлежащемъ видѣ и приняты для храненія въ библіотекѣ.

О полученіи въ Академіи означенныхъ рукописей г. Директоръ увѣдомленъ отношеніемъ отъ 15 сего апрѣля за № 268.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

VII. Слушали: а) Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 22 сего апрѣля, о томъ, что студентъ I курса Константинъ Рыбинъ, уволенный 24 сентября прошлаго года, съ разрѣшенія о. Ректора, на родину по болѣзни впредь до выздоровленія, возвратился въ Академію 14 сего апрѣля.

—б) Его же донесеніе, отъ того же числа, о томъ, что студенты, уволенные на праздникъ Пасхи, всѣ прибыли въ Академію своевременно, кромѣ студента I курса Алексѣя Богданова, явившагося 19 сего апрѣля и представившаго при этомъ докторское свидѣтельство о своей болѣзни, воспрепятствовавшей ему отправиться изъ мѣста родины своевременно, и кромѣ студента III го курса Алексѣя Тимоѳеева, который доселѣ не возвратился изъ отпуска.

—в)Его же донесеніе, отъ того же числа, о томъ, что всѣ студенты Академіи въ теченіе страстной недѣли говѣли, исповѣдывалисв и Св. Таинъ пріобщались, кромѣ студентовъ I-го курса Городецкаго и Песоцкаго, уволенныхъ, съ разрѣшенія о. Ректора, въ началѣ минувшаго марта по болѣзни на родину впредь до выздоровле-

нія, и кромѣ не явившагося изъ отпуска на страстную и свѣтлую недѣли студента Алексѣя Тимоѳеева. При семъ приложены списки студентовъ, бывшихъ у исповѣди и Св. Причастія въ академической церкви и свидѣтельства о томъ же (кромѣ вышепоименованныхъ трехъ) отъ другихъ студентовъ, бывшихъ въ отпуску въ теченіе страстной и пасхальной недѣль.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію. Поручить г. инспектору потребовать объясненіе отъ студента Алексѣя Тимоѳеева, по возвращеніи его изъ отпуска, и о послѣдующемъ представить Совѣту.

VIII. Слушали: а) Вѣдомость о суммахъ Академіи за мѣсяцъ мартъ сего 1876 года.

	Билетами кредитныхъ учрежденій.		Наличными деньгами.		ИТОГО.	
	руб.	к.	руб.	к.	руб.	к.
Отъ 29 февраля къ 1 марта сего 1876 года оставалось . .	48.790		24.761	14	73.551	14
Къ тому поступило на приходъ въ мартѣ	1.600		2.098	64	3.698	64
Итого . .	50.390		26.859	78	77.249	78
Изъ того израсходовано въ мартѣ	1.000		12.268	42¼	13.268	42¼
Остается къ 1 апрѣля . . .	49.390		14.591	35¾	63.981	35¾

—б) Донесеніе инспектора Академіи, ординарнаго профессора М. О. Кояловича, отъ 1-го сего апрѣля, о томъ, что въ теченіе минувшаго марта никто изъ студентовъ не замѣченъ въ важныхъ проступкахъ.

Опредѣлили: Принять къ свѣдѣнію.

IX. Слушали: Представленную Ректоромъ Академіи вѣмодость о числѣ пропущенныхъ гг. наставниками уроковъ въ теченіе минувшаго марта.

Опредѣлили: Вѣдомость напечатать вмѣстѣ съ журналами Совѣта.